COMMENTARII PERIODICI PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

ORIENTALIA

VOLUMEN V

NOVA SERIES

LIBRARY OF
United Theological Seminary
069
05
61,378

1 9 3 6

SUMPTIBUS PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI
ROMA 101 PIAZZA PILOTTA 35

Jura editionis et versionis reservantur

Photomechanischer Nachdruck der
Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt
Graz / Austria

INDEX GENERALIS VOLUMINIS V

Commentationes

PAG.

E. Burrows: *The Number Seventy in Semitic* 389
W. Federn: *Die Königin Seschseschet* 379
G. Furlani: *I Santi dei Yezidi* 64
H L. Ginsberg: *The Rebellion and Death of Baʿlu* . . . 161
C. H. Gordon: *Nuzi Tablets Relating to Theft* 305
H. Grimme: *Der Name Sinai in den altsinaitischen Inschriften* . 88
W. Henning: *Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung* 84
P. Kraus: *Raziana II* 35, 358
E. Mittwoch u. H Schlobies: *Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde* 1, 278, 349
L. Oppenheim: *Zur keilschriftlichen Omenliteratur* . . . 199
J. Schacht: *Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Überlieferung* 229
H. Schlobies: *Neue Dokumente zur südarabischen Epigraphik* . 57
N. Schneider: *Die arad-zu-, dumu-ni- und in-na-ba-Siegel von Ur III* 109
J. Simon: *Le Ḥatatā Zarʾa Yāʿqob et le Ḥatatā Walda Ḥeywat* . 93
J. Simon: *L'édition des textes manichéens coptes* 269
Fr. X. Steinmetzer: *Zur Datierung undatierter Grenzsteinfragmente* 347
E. Tisserant: *I cataloghi stampati dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana dal '700 ad oggi* 102
A. Ungnad: *Der älteste Vertrag aus dem Archiv der Familie Nappâḫu in Babylon* 121
E. Douglas Van Buren: *Sheep and Corn* 127
G. Wiet: *Un nouveau tissu fatimide* 385
M Witzel: *Gilgamesch erobert Kisch und bereitet dessen Dynastie (unter Agga) ein Ende* 331

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Recensiones

PAG.

F. Bilabel u. A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit* (J. Simon) 152
F. W. von Bissing, *Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit* (E. Otto). 393
E. Chiera, *Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi.* IV. *Proceedings in Court.* V. *Mixed Texts* (A. Pohl) . . . 140
A. de Cosson, *Mareotis, being a Short Account of the History and Ancient Monuments of the North-Western Desert of Egypt and of Lake Mareotis* (J. Simon) 294
L. Dei Sabelli, *Storia di Abissinia,* I-II (J. S.) 400
A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (A. Pohl) 145
A. Heschel, *Maimonides* (A. Pohl) 302
O. Neugebauer, *Mathematische Keilschrift-Texte,* I (A. Pohl) . 138
Nyānatiloka, *La Parole du Bouddha* (P. M. D'Elia) . . . 297
Orientalistische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht, hrsg. v. R. Paret (A. Vaccari) 150
A. Pohl, *Vorsargonische und Sargonische Wirtschaftstexte* (N. Schneider) 141
H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen.* Bd. I: *Verzeichnis der Namen* (A. Pohl) 302
G. Ricciotti, *Roma cattolica e Oriente cristiano* (G. Graf) . . 298
P. Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath.* Catalogue, III (J. Simon) 396
A. Schanidse, *Altgeorgische Chrestomathie mit Glossar,* I (Fr. Zorell) 299
A. Schanidse, Al. Baramidse, Il. Abuladse, *Dsveli kharthuli ena da literatura* (Fr. Zorell) 300
Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht, hrsg. v. W. Heffening u. W. Kirfel (A. Vaccari) 147
E. F. Sutcliffe, *A Grammar of the Maltese Language* (Fr. Zorell) 395

Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde

E. MITTWOCH und H. SCHLOBIES - Berlin

VORBEMERKUNGEN

In Hamburg befindet sich seit einigen Jahren eine bemerkenswerte Sammlung südarabischer Altertümer, die in der Hauptsache Inschriftensteine, daneben aber auch andere archäologisch interessante Denkmäler enthält. Die Sammlung wurde von C. RATHJENS während seines Aufenthaltes in Ṣanᶜā 1931 käuflich erworben und ist dann in den Besitz des Hamburgischen Museums für Völkerkunde übergegangen.

Für die Erlaubnis, die Inschriftensteine zu publizieren, sei auch an dieser Stelle Herrn Geheimrat G. THILENIUS, dem Direktor des Museums, unser Dank ausgesprochen. Ihm sind wir im Besonderen auch für die ausgezeichneten Photos verpflichtet, die wir im Folgenden reproduzieren dürfen (1). In wehmütiger Erinnerung gedenken wir auch unseres dahingegangenen Altmeisters J. H. MORDTMANN. Er hat noch die Anfänge dieser Arbeit gesehen und uns zu einigen der hier behandelten Inschriften eine Reihe von Notizen hinterlassen, die wir mit Nutzen verwerten konnten.

Der Beschreibung jeder Inschrift ist die Nummer vorausgeschickt, die sie im Museumsinventarium trägt. Die Masse wurden von uns an den Originalen festgestellt. Die Bestimmung des Gesteins erfolgte in dankenswerter Weise im Verein mit C. RATHJENS durch die Beamten des Museums. Über die Herkunft der Steine lagen uns Notizen vor, die zwar auf den Angaben der eingeborenen Antiquitätenhändler beruhen, sich jedoch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bei näherer

(1) Die archäologischen Denkmäler der Hamburgischen Sammlung werden, soweit sie keine Inschriften tragen, von H. SCHLOBIES in einer besonderen Arbeit veröffentlicht werden.

Nachprüfung als unrichtig herausgestellt haben. Sie sind daher von uns nicht berücksichtigt worden. Dagegen hat sich bei der überwiegenden Mehrzahl der Inschriften die Provenienz aus dem Inhalt eindeutig bestimmen lassen. Das gilt vor allem für die in unserer Sammlung besonders zahlreich vertretenen Inschriften aus Šibām–Suḫaim (unweit al–Ġirās, nordöstl. von Ṣanʿā), in denen die Erwähnung des herrschenden Geschlechtes der *banū Suḫaim* einen sicheren Anhaltspunkt gibt.

Den Hauptbestandteil der Hamburgischen Sammlung bilden die sabäischen Inschriften. Daneben gibt es einige minäische Texte. Auch Falsifikate fehlen nicht. Innerhalb der sabäischen Texte lassen sich drei, zeitlich durchaus von einander zu trennende, Gruppen unterscheiden, die dementsprechend in unserer Publikation in chronologischer Reihenfolge erscheinen. Die Texte der älteren Zeit stehen voran: Nr. 1-8. Dann folgen die zahlreichen Inschriften der mittleren Periode: Nr. 9-84. Sie werden eingeleitet durch eine Königsinschrift, die Watf–Urkunde des Īlšaraḥ Jaḥḏib, Nr. 9. Daran schliessen sich die Inschriften der Suḫaimier und ihrer Klienten, Nr. 10-26, und zwar zunächst die Bauinschriften und dann die kultischen Texte. Den Abschluss bilden die Inschriften verschiedener Provenienz, Nr. 27-84. Die jüngste Periode der sabäischen Geschichte, die Zeit der monotheistischen Reliefinschriften, ist in unserer Sammlung nur durch ein einziges kleines Fragment vertreten, Nr. 85. Als sicher minäisch sind die Inschriften Nr. 86-91 zu bezeichnen. Wenn im Anhang (Nr. 92 und 93) nur zwei Stücke der Sammlung ausdrücklich als Falsifikate bezeichnet werden, so darf dazu bemerkt werden, dass auch die Echtheit einiger anderer Denkmäler [1] nicht über jeden Verdacht erhaben ist. Da sich jedoch ein schlüssiger Beweis für ihre Unechtheit vorläufig nicht führen lässt, haben wir davon abgesehen, sie ebenfalls in den Anhang zu verweisen.

Die neuen Inschriften bieten, um das gleich vorweg zu nehmen, gewis keine grossen Überraschungen. Dennoch wird man ihre Bedeutung für die Erweiterung unserer Kenntnisse vom südarabischen Altertum nicht allzu gering veranschlagen dürfen. Den Löwenanteil an den neuen Ergebnissen hat das Lexikon: eine beträchtliche Anzahl von Wurzeln kann für das Altsüdarabische erstmalig belegt werden. Besonders reiche Vermehrung erfährt dabei auch das Namenmaterial. Als Beispiel für den lexikalischen Ertrag unserer Texte sei

[1] Vgl. die Nummern 46-49, 65-71, 76, 79 und 84.

an dieser Stelle auf die Inschrift Nr. 11 hingewiesen, die eine seit sechs Jahrzehnten von allen Sabäisten widerspruchslos angenommene Gleichung (sab. מחפד = äthiop. ማኅፈድ፡) zu erschüttern droht. Grammatikalisch von Wichtigkeit ist der endgiltige Nachweis der Diminutivform *fuʿail* im Sabäischen (vgl. Nr. 36, Z. 3). Ein über den Kreis der Sabäistik hinausgehendes Interesse dürfte, vom paläographischen Standpunkt, die alte Inschrift aus Harim (Nr. 2) mit ihren altertümlichen, z. T. den alten nordsemitischen recht nahe kommenden Buchstabenformen verdienen.

Im Kommentar haben wir uns auf eine kürzere Behandlung der Inschriften beschränkt. Wo es irgend anging, ist auf die ausführlichen Darlegungen in Mordtmann–Mittwoch (im Folgenden nur MM), *Sabäische Inschriften,* Hamburg 1931, Bezug genommen worden, sodass es sich erübrigte, mehr als das unbedingt Notwendige zu sagen. Bei dem hypothetischen Charakter, den die Erklärung der altsüdarabischen Inschriften heute noch hat und haben muss, bis erfolgreiche Grabungen neue Kenntnisse vermitteln werden, hielten wir es in Zweifelsfällen für richtiger, uns mit einem *non liquet* zu begnügen, als durch Scheinlösungen über die vorhandenen Schwierigkeiten hinwegzutäuschen. Es dürfte hier vielleicht angebracht sein, einmal nachdrücklich auf den heutigen Stand der Sabäistik hinzuweisen. Ganz unbestreitbar ist da zunächst festzustellen, dass mit der zweifellos bedeutenden Vermehrung des Inschriftenmaterials während der letzten Jahrzehnte das Verständnis der Texte keineswegs Schritt gehalten hat. Noch heute müssen wir auf eine Reihe elementarster grammatikalischer Fragen die Antwort schuldig bleiben. Ähnlich schlecht bestellt ist es mit dem lexikalischen Wissen. Trotz weitgehender Übereinstimmungen des altsüdarabischen Wurzelbestandes mit dem der verwandten Sprachen, vor allem des Nordarabischen und Äthiopischen, erweist es sich als unmöglich, die genauere Bedeutung der zahlreichen bautechnischen, staatsrechtlichen und kultischen *termini technici* zu erfassen. So hat für die Deutung verschiedener Bezeichnungen von Baulichkeiten das, was Lidzbarski in *Ephem. f. nordsem. Epigr.* II S. 95 ausführte, bis auf den heutigen Tag unbestrittene Geltung behalten. Nur von einer systematischen, fachkundigen Ausgrabung und Untersuchung der Ruinenstätten Südarabiens ist ein entscheidender Fortschritt der philologischen Erkenntnis zu erwarten ([1]).

([1]) Siehe MM, *Sab. Inschr.* S. 208.

Zur Transkription der sabäischen Buchstaben haben wir aus Gründen, die bereits in MM, *Sab. Inschr.* S. X dargelegt sind, wiederum das hebräische Alphabet verwendet. Die Verfechter der Umschreibung mit lateinischen Lettern haben seither keine neuen überzeugenden Argumente vorgebracht (1). Zudem stellt beispielsweise die Wiedergabe von Eigennamen durch lateinische Majuskeln jeden Leser, soweit er nicht engster Fachmann ist, vor unüberwindliche Schwierigkeiten. Andererseits darf bei allen, die sich mit Sabäistik beschäftigen, die Kenntnis des hebräischen Alphabets vorausgesetzt werden. Auch in der Frage der Zischlaute hat sich nichts ergeben, was eine Revision der von MM *ebenda* aus etymologischen Gründen angesetzten Gleichungen 𐩯 = ס und 𐩪 = שׂ notwendig gemacht hätte. Dabei sind wir uns wohl bewusst, dass auch in dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen ist und sie einer nochmaligen gründlichen Untersuchung bedürfen wird, sobald weitere Funde neues Material zu Tage fördern werden.

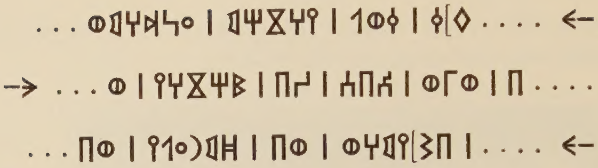
Auf die Beifügung von photographischen Reproduktionen glaubten wir, trotz der damit verbundenen Mehrbelastung, nicht verzichten zu dürfen. Seitdem die Photographie in den Dienst der epigraphischen Forschung getreten ist, wird man eine Inschriftenveröffentlichung, die von diesem unschätzbaren Hilfsmittel keinen Gebrauch macht, kaum als ausreichend und wertvoll bezeichnen dürfen. Gegen die blosse Wiedergabe von Zeichnungen ist einzuwenden, dass auch der besten Zeichnung ihr hypothetischer Charakter anhaftet. Hingegen ist bei der Reproduktion von Photos — oder Abklatschen — einem jeden Forscher die Möglichkeit einer genauen Nachprüfung gegeben.

Für die chronologischen Ansätze, die dieser Arbeit zugrundegelegt sind, beziehen wir uns auf die Ausführungen in MM, *Sab. Inschr.* S. 1 ff., ferner S. 39 f. und 218 ff. Von ihnen abzugehen, lag für uns umsoweniger Veranlassung vor, als von Seiten der Fachgenossen dazu bisher noch keine Stellungnahme erfolgt ist. Da die genannten chronologischen Aufstellungen von der früheren Auffassung nicht unbeträchtlich abweichen, darf eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit ihnen mit Recht erwartet werden. Ohne eine Erledigung der chronologischen Vorfragen ist eine gewinnbringende Beschäftigung mit den Texten kaum möglich.

(1) Siehe Höfner, *ZDMG* 87 (N. F. 12), 1933, S. 255.

1.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1589. Grauer splitteriger Kalkstein. 43 × 17 cm, rechts und links abgebrochen. Bustrophedon.



← ....פ]ק | קול | יהזחם | ענדהמו ...

....ב | וגו | אבש | זב | מחזהי | ו... →

← ....| בש[ימהו | וב | דמרעלי | וב...

[1] . . . . . . *f*]*aq, Qaul von Juhazḥim, ? ?* . . . . [2] . . . . *Juhazḥim von Saba und der Gesamtheit der* . . . . [3] . . . *mit*] *seinem* [*Schu*]*tzpatron und mit Ḏamarʿalī und mit* . . . .

Z. 1. Von dem Namen am Anfang der Zeile ist nur der letzte Buchstabe ק vollständig und davor ein פ teilweise erhalten; vgl. Namen wie עמשפק oder שמהאפק. — Der Stammesname יהזחם ist neu. — ענדהמו könnte theoretisch entweder eine Verbalform oder ein Substantiv oder eine Präposition mit Suffix sein. Ein Verbum ענד findet sich Hal. 73_1 (aus Schiraʿ): פתענד. Ein solches hier anzunehmen, ist aber durch die Wortstellung ausgeschlossen. Die Präposition عند ist bisher im Südarabischen nicht belegt. Ein Substantiv könnte mit arab. عَنَد in Zusammenhang stehen. Von der gleichen Wurzel gibt es noch die Eigennamen ענדם in der Bustrophedoninschrift Jaussen *himy.* 133_1 und ענדהמו Gl. 784.

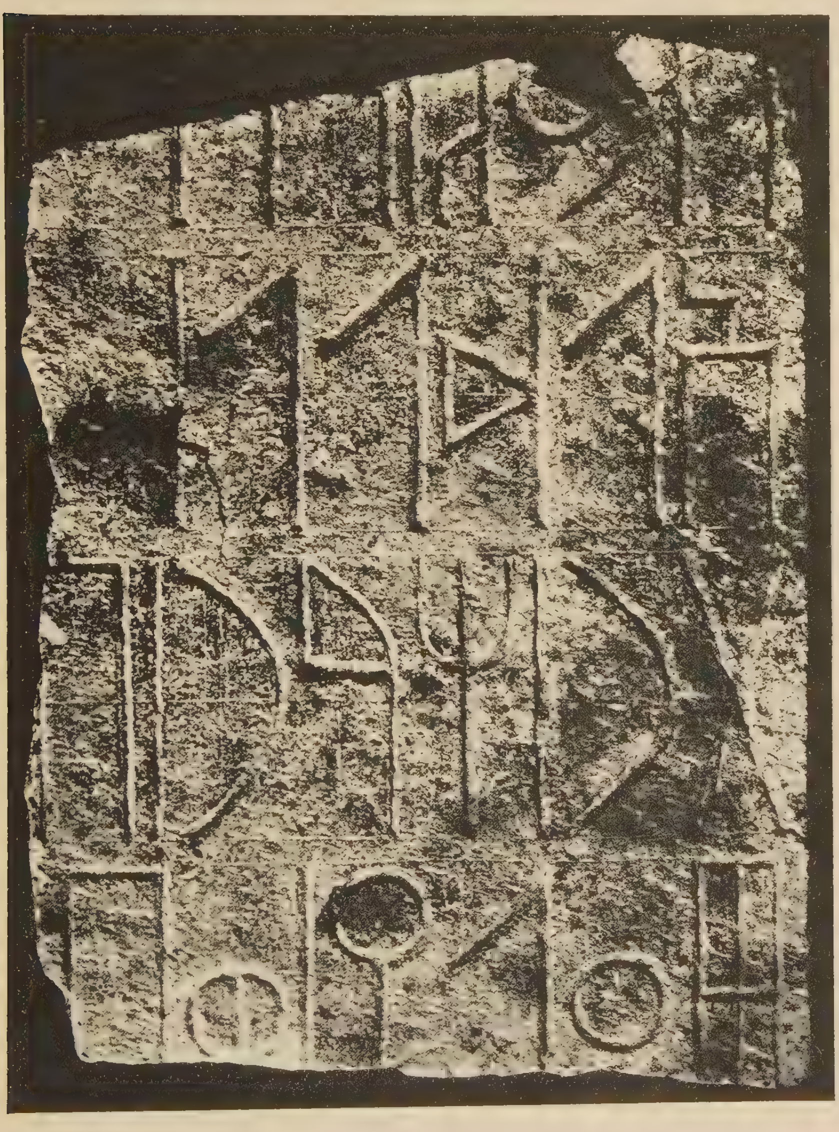
Z. 2. Die Verbindung שבא | וגו erscheint öfter in den Inschriften der älteren Zeit, z. B. CI 976_3 (= Mayer Lambert *Bombay* 38), CI 967_4 (= Gl. 1752), vgl. auch Gl. 1000 $A_{1\cdot 6}$ und 1000 B_8.

Z. 3. Mit דמרעלי ist vielleicht der in CI 623 erwähnte Makrab von Saba, Vater des Sumhuʿalī Janūf, gemeint.

Bei der Lückenhaftigkeit des Erhaltenen ist eine Entscheidung darüber, ob eine Kult- oder eine Bauinschrift vorliegt, schwierig.

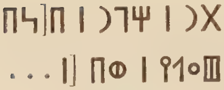
2.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1582. Kalksandstein. 26 × 36 cm, rechts vollständig, links fehlen nur etwa 2-3 Buchstaben.



𐩨𐩧𐩲𐩷 | 𐩬𐩨]𐩲𐩡 | ברעט | נב]על |

𐩱𐩡𐩵𐩡𐩡 |]𐩥𐩲𐩻 אלדלל |]ועת̄



תר | חגר | ב]נב
טעלי | וב[ן . . .

. . . . . [1]*mit Hilfe des Nab*[*ʿal*] [2]*Īldalīl* [*und des ʿAṯ*][3]*tar Ḥağr. Mit* [*Naba*][4]*ṭʿalī und mit* . . . .

Die Ergänzung der ersten Zeile entspricht den erhaltenen Buchstabenresten und wird gesichert durch die Parallelstellen Hal. 419 (aus es-Sūd) Z. 9, *Sab. Denkm.* 23_4 und 24 = Hal. 274 (aus Kamna) Z. 2.

Der Stein dürfte, wie auch die Anrufung des Nabaṭʿalī in Z. 3/4 wahrscheinlich macht, aus Kamna stammen oder von Kamnaleuten ausserhalb von Kamna, auf minäischem oder sabäischem Gebiet, gesetzt sein.

Z. 1/2. Über die Gottheit נבעל s. *Sab. Denkm.* a. a. O. — אלדלל vermutlich Beiname des נבעל, « Gott von Dalīl », kommt sonst nicht vor; vgl. אל | רצף min. Beiname des ʿAṯtar.

Z. 2/3. עתתר | חגר sonst nur noch Hal. 389_4 und 419_{10}. Beide Inschriften sind von Halévy in es-Sūd gefunden worden, aber dem Inhalte nach gehören sie nach Kamna.

Z. 3/4. Nabaṭʿalī ist als König von Kamnahū durch Hal. 278 (Kamna) und 327 (= CI 377, aus Baiḍā) bezeugt; Hal. 389_5 (es-Sūd) wird er wie hier zusammen mit ʿAṯtar Ḥağr angerufen, und er dürfte auch Hal. 272_4 sowie in dem Fragment Cantineau II ([1]) gemeint sein.

In paläographischer Hinsicht sind für die Inschriften von Kamna charakteristisch die altertümlichen Formen für

, Hal. 389_4, *Sab. Denkm.* 23_4 und in unserer Inschrift,

, Libationstafel im Stambuler Museum,

X, ebenda und Hal. 272_4,

, in unserer Inschrift.

([1]) Aber nicht Hal. 274, wie M. Hartmann, *Ar. Fr.* S. 176 will; dort ist נב[ע]ל zu ergänzen, wie aus *Sab. Denkm.* S. 80 hervorgeht.

Namentlich die letzte Form ist zu beachten, sie nähert sich in auffälliger Weise den ältesten Formen des ט im phönizischen Alphabet.

Es ist daher auch wahrscheinlich, dass der Nabaṭʿalī unserer und der andern Inschriften mit dem König von Kamnahū identisch ist, der in der Inschrift des Makrab Kariba'īl Gl. 1000 A Z. 17 (Rhodokanakis, *Altsab. T.* I S. 56) als Verbündeter von Saba erwähnt wird. Derselben Epoche gehören Nr. 85 und die dazu angeführten Paralleltexte an.

3.

Inv.-Nr. 31. 300:1586. Weissgelber Kalkstein mit roter Oberfläche. 19 × 15 cm, rechts und unten vollständig. Die Hilfslinien des Steinmetzen sind noch deutlich zu erkennen.

𐩳𐩧𐩨𐩬 | 𐩨𐩱[𐩡 | .... 𐩥𐩨 | 𐩸𐩩 | 𐩢𐩣] גרבן | בע[ל | .... וב | ד̄ת | חמ]

𐩹𐩣 | 𐩥𐩱𐩺𐩩𐩧 [| .... ים | ועת̄תר [| ....

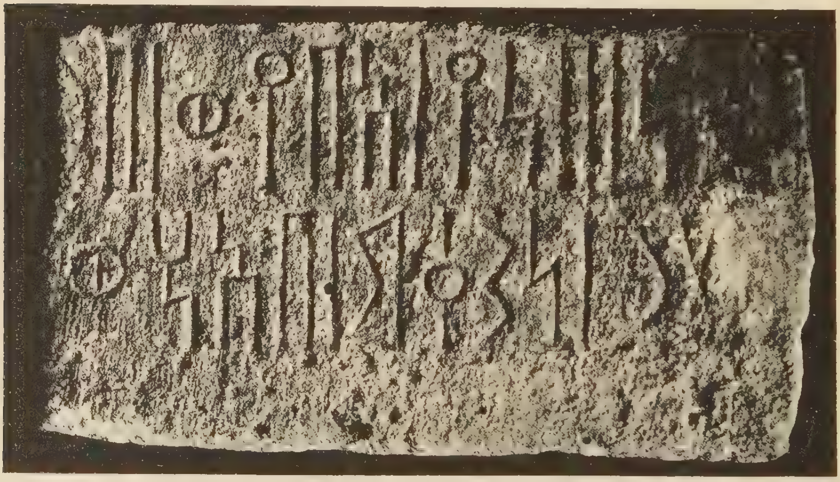
. . . . . [1]*Ǧarbān, Her[rn von . . . . . und mit der Ḏāt Ḥim]* [2]*aj^m und ʿAṯtar . . . . .*

Z. 1. Man ist versucht, גרבן im Hinblick auf עתּ̄תר | דגרבם in den Inschriften von es-Sūd für den Beinamen eines Gottes, vielleicht des ʿAṯtar, zu halten; (ähnlich wohl auch in Gl. 506). Träfe dies zu, so wäre in Z 2 ein anderer ʿAṯtar genannt.

Z. 1 Ende und Z. 2 Anfang ist vielleicht zu ....דת̄ | חמ]ים zu ergänzen.

4.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1588. Weissgelber kristalliner Kalk. 43 × 24 cm, rechts und links abgebrochen.



. . . 𐩬 | 𐩨𐩬𐩺 | 𐩱𐩨𐩺𐩥 | 𐩨𐩧 . .   ...ן | בני | אביו | בר..

. . 𐩥𐩲𐩻[𐩩𐩧 | 𐩬𐩦𐩤𐩣 | 𐩨𐩱𐩭𐩥]𐩩 | . .   ..ועת̄]תר | נשקם | באחו]ת |..

Das kleine Fragment stammt sicher aus der minäischen Ruinenstätte es-Sūd, wo Halévy die folgenden Bruchstücke kopierte:

372 = CI 455:

מר ׀ ברעט̇ ׀ עת̄תר ׀ ש̇רקן
עת̄ת]ר ׀ נש̇[ק] ׀ באח̇ות ׀ אלמקה ׀ וכרבאל ׀ וש̇בא

379 = CI 428:

החד]ת̄ ׀ בית ׀ עת̄תר ׀ ד̄גרבם ׀ יום ׀ ד̄[בח
... אב]ידע ׀ וב ׀ גרבם ׀ ועת̄תר ׀ נ[שק ׀ ..

380 + 382 = CI 428:

ים ׀ בן ׀ יקהמ[לך ׀ .... [הח]דת̇ [׀ בי]ת ׀ עת̄תר ׀ ד̄גר[ב]ם ׀
יום ׀ ד̄[בח ׀
רחס ׀ וערב ׀ מת̄[עי ׀ וד .... ׀ק]בׄ ׀ ברעט̇ ׀ עת̄תר ׀ ש̇רקן ׀ ווד ׀ ו
ו[ב] ׀ גרבם ׀ ועת̄תר ׀ נשק ׀ באח̇ו [ת ׀] אלמקה ׀ וידעאל ׀ ו[ש̇]בא

Ferner gehören hierher die von Conti Rossini in den *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* Ser. VI 1 (1925) S. 170 veröffentlichten Fragmente, deren Zusammengehörigkeit schon der Herausgeber erkannt hat, ohne jedoch ihre Zusammensetzung zu versuchen ([1]). Zunächst schliessen die Fragmente 3 und 4 an einander an:

4	3
... אמר ׀ וא	לעז ׀ וכרב ׀ אח̇
בי]ת ׀ מתבק	בׄ ׀ ארבע ׀ אמה

darauf folgt Fragment 2:

.. י ׀ מבני ׀
׀ ע]ד ׀ ש̇קרן ׀ יק

und mit einer weiteren Lücke Fragment 5, das den Abschluss bildet:

׀ רח]ס ׀ וערב ׀ מת̄עי ׀ וד
באח̇ות ׀ א]למקה ׀ וידעאל ׀ וש̇בא

([1]) Siehe schon *Orientalia* N. S. 1934, S. 60.

Diese und ähnliche Texte, wie Hal. 189, 202 und 381, gehören der Zeit der sabäischen Makārib an.

Die erste Zeile unserer Inschrift ist mangels Parallelstellen nicht zu deuten. בני kann vielleicht = بَنِي « Söhne », kaum = بَنَى « hat (haben) gebaut » sein, und ebenso lässt אבין verschiedene Deutungen zu: es könnte ein Orts- oder Personenname sein. Darin eine Form (Dual?) von אב « Vater » zu sehen, erscheint bedenklich.

5.

Inv.-Nr. 31. 300:1585. Roter Kalksandstein. 23 × 14 cm, rechts und unten vollständig.

𐩮𐩺𐩧 | [𐩥]𐩨𐩬𐩺 [| . . . .   ציר | [ו]בני [| . . . .

𐩱𐩣𐩧 | 𐩹𐩧𐩢𐩨𐩠 [| . . .   אמר | ד̄רחבה [| . . .

. . . . [1] *hat in Ordnung gebracht* [*und*] *gebaut* . . . . [*auf*] [2] *Weisung des* (*Gottes*) *von Raḥbah* . . . .

Z. 1. Das Verbum ציר scheint eine Tätigkeit zu bezeichnen, die mit der Anlage von Pflanzungen zusammenhängt; vgl. Hal. 451_3 (Berâqisch), Gl. 1000 A_7 und die qatabān. Inschrift SE 48_1.

Z. 2. רחבה wird als Kultort des ʿAṯtar in den Inschriften von Harim, es-Sūd und Kamna wiederholt genannt. In unserer Inschrift ist דֿרחבה abgekürzte Ausdrucksweise für עֿתתר ׀ דֿרחבה.

6.

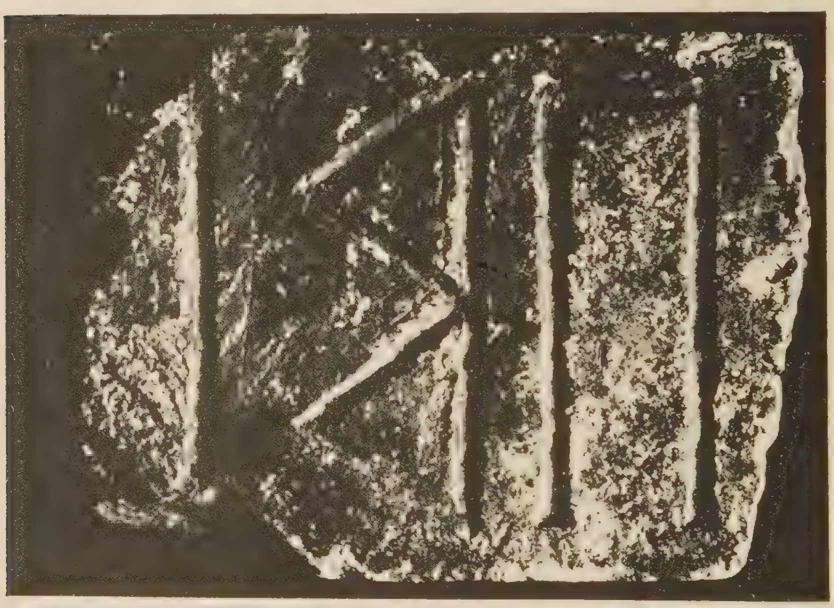
Inv.-Nr. 31. 300:1626. Weissgrauer Marmor. 14 × 13 cm. Von der Inschrift ist nur ein kleines Stück der ersten Zeile erhalten. Die vertiefte Schriftfläche wird nach oben durch eine Leiste abgegrenzt,

𐩨𐩧𐩲]𐩦 ׀ 𐩺𐩵𐩲[𐩦𐩣𐩠 ברע]שׂ ׀ ידע[שמה

darüber eine Reihe ziemlich roh stilisierter Stierköpfe. Zwei dieser Bukranien sind auf unserm Fragment noch teilweise sichtbar. Der gleiche ornamentale Schmuck findet sich auch bei Jaussen *himy.* 159 (vgl. MM, *Altsüdarab. Inschr.* [1] S. 18) und auf einem unedierten Stein des Adener Museums. Alle drei Fragmente gehören wohl einer Inschrift an, wahrscheinlich einer Personendedikation aus Katīl in Bustrophedonschrift.

7.

Inv.-Nr. 31.300:1584. Gelblicher Kalkstein mit rotgefäbter Oberfläche. 14 × 10 cm, links vollständig mit vertieftem Rand, an den übrigen Seiten abgebrochen.



... 𐩨𐩣 |

...בם |

([1]) Sonderabdruck aus *Orientalia* N. S. 1932 Heft 1-3 und 1933 Heft 1.

8.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1583. Dichter graugelber Kalkstein. 18 × 15 cm, links abgebrochen. Der Steinmetz hat für seine Inschrift einen Baustein verwendet, wie die aufgerauhte Innenfläche und der glattgelassene Rand zeigen.

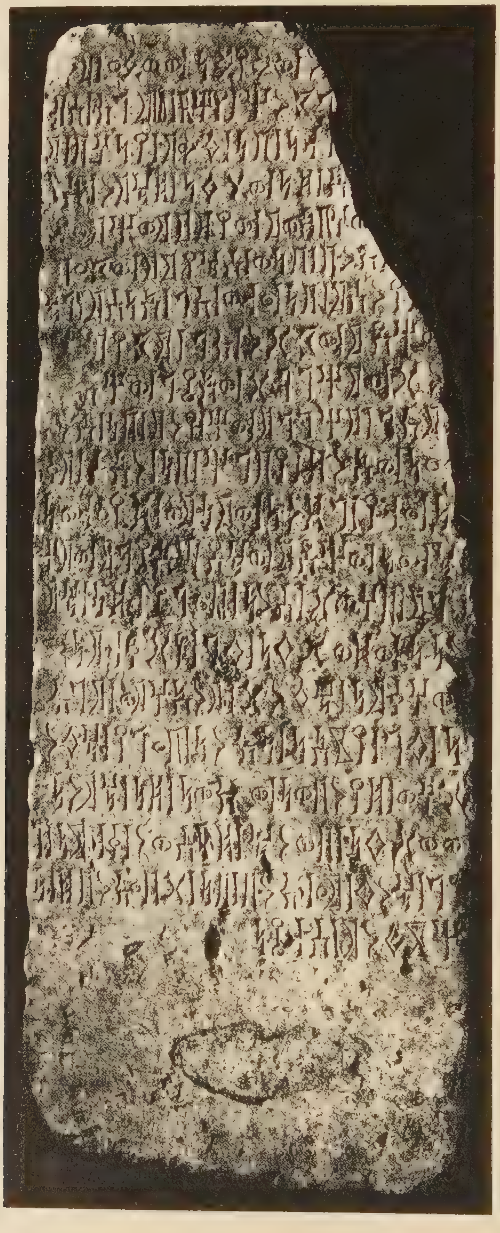
𐩴𐩱𐩧𐩣 | 𐩲 . . .

גארם | ע . . .

גארם dürfte ein Eigenname sein; vgl. den Eigennamen גארן bei Halévy, *Ét. Sab.* S. 184.

9.

Inv.-Nr. 31. 300: 1615. Kalksandstein. 27 × 70 cm, rechts oben abgebrochen, sonst vollständig.



𐩫𐩬 𐩽 𐩠𐩢[𐩧 𐩽 𐩥𐩧𐩺𐩯𐩬 𐩽 𐩥𐩥𐩯𐩲 𐩽 𐩣𐩧]𐩱
𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩱[𐩡𐩦𐩧𐩢 𐩽 𐩺𐩢𐩳𐩨 𐩽 𐩣𐩡𐩫 𐩽 𐩪𐩨]𐩱
𐩥𐩹𐩧[𐩺𐩵𐩬 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩰𐩧𐩲𐩣 𐩽 𐩺𐩬𐩠𐩨 𐩽 𐩣
𐩡𐩫 𐩽 𐩪𐩨[𐩱 𐩽 𐩹𐩬 𐩽 𐩥𐩩𐩰𐩬 𐩽 𐩹𐩭𐩣𐩧 𐩽 𐩱 .
. . 𐩽[𐩥𐩠𐩨𐩱𐩥𐩣 𐩽 𐩥𐩺𐩵𐩣𐩣 (𐩽) 𐩥𐩢𐩣𐩲𐩻]𐩩 𐩽
𐩥. .[𐩫𐩧𐩨 𐩽 𐩨𐩬𐩥 𐩽 𐩪𐩭𐩺𐩣𐩣 𐩽 𐩥𐩦𐩲𐩨]𐩠
𐩣𐩥 𐩽[𐩺𐩧𐩪𐩣 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩲𐩵𐩥 𐩽 𐩫𐩡 𐩽 𐩱𐩬𐩪𐩣 𐩽 𐩡𐩭
𐩵𐩲 𐩽[𐩥𐩢𐩮𐩣 𐩽 𐩥𐩦𐩩𐩧 𐩽 𐩫𐩡 𐩽 𐩣𐩦𐩺𐩣]. . .
. .𐩧𐩩 𐩽 𐩥𐩣𐩢𐩴𐩡𐩩 𐩽 𐩥𐩱𐩻𐩡 𐩽 𐩥𐩢𐩮]𐩣 𐩽 . .
. .𐩣𐩫𐩡 𐩽 𐩣𐩢𐩴𐩡𐩣 𐩽 𐩥𐩢𐩼𐩧𐩣 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩪𐩧]𐩬 𐩽
𐩺[𐩰𐩲𐩬 𐩽 𐩥𐩱𐩧𐩳 𐩽 𐩺𐩨𐩡𐩢 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩧𐩱𐩪 𐩽 𐩣𐩤 .
𐩬 𐩽 𐩲𐩵𐩺 (𐩽) 𐩷𐩳𐩧𐩬 𐩽 𐩥𐩣𐩬𐩣𐩥 𐩽 𐩹𐩺𐩲𐩵𐩥𐩬
𐩭𐩵𐩲𐩬 𐩽 𐩥𐩢𐩮𐩣 𐩽 𐩥𐩭𐩮𐩨 𐩽 𐩱𐩻𐩡𐩣 𐩽 𐩥𐩣𐩢
𐩴𐩡𐩣 𐩽 𐩨𐩠𐩥𐩩 𐩽 𐩪𐩧𐩬 𐩽 𐩨𐩲𐩡𐩺 𐩽 𐩹𐩬 𐩽 𐩭𐩣
𐩧𐩬𐩬 𐩽 𐩥𐩹𐩥𐩩𐩰𐩬 𐩽 𐩰𐩡 𐩽 𐩺𐩩𐩤𐩵𐩣𐩬 𐩽
𐩥𐩠𐩤𐩣𐩬 𐩽 𐩭𐩰𐩧𐩩 𐩽 𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩣𐩡𐩫
𐩬 𐩽 𐩰𐩡 𐩽 𐩺𐩸𐩱𐩬 𐩽 𐩬𐩫𐩧𐩬 𐩽 𐩨𐩲𐩡𐩺 𐩽 𐩭𐩰𐩧
𐩩𐩠𐩥 𐩽 𐩹𐩺𐩧𐩨𐩥𐩬 𐩽 𐩥𐩫𐩥𐩬 𐩽 𐩹𐩬 𐩽 𐩭𐩣𐩧𐩬
𐩥𐩥𐩩𐩰𐩬 𐩽 𐩨𐩥𐩧𐩭 𐩽 𐩹𐩬𐩪𐩥𐩧 𐩽 𐩤𐩵𐩣𐩬 𐩽 𐩴
𐩺𐩡 𐩽 𐩭𐩧𐩰 𐩽 𐩣𐩲𐩵𐩫𐩧𐩨 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩩𐩨𐩲𐩫𐩧𐩨 𐩽 𐩨𐩬
𐩢𐩸𐩰𐩧𐩣 𐩽 𐩪𐩵𐩻𐩬

כן ׀ הח]ר ׀ וריסן ׀ ווסע ׀ מר[א
המו ׀ א]לשרח ׀ יחצב ׀ מלך ׀ שׂב[א
וד̄ר]ידן ׀ בן ׀ פרעם ׀ ינהב ׀ מ
לך ׀ שׂב]א ׀ ד̄ן ׀ ותפן ׀ ד̄ח̄מר ׀ א .

‏. . ו] והבאום | וידמם (ו) וחמעת[ת |
ו . .]כרב | בנו | שחימם | ושעב[ה
מו |] ירשם | בן | עדו | כל | אנשם | לח
דע |] וחצם | ושתר | כל | משימ[. . .
. . רת | ומחגלת | ואתל | וחצ[ם | . .
. . מכל | מחגלם | וחטרם | בן | שר[ן
י]פען | וארץ | יבלח | בן | ראש | מק .
ן | עדי (ו) יצרן | ומנמו | דיעדון
חדען | וחצם | וחצב | אתלם | ומח
גלם | בהות | שרן | בעלי | דן | חמ
רנן | ודותפן | פל | יתקדמן |
והקמן | חפרת | מראהמו | מלכ
ן | פל | יזאן | נכרן | בעלי | חפר
תהו | דירבון | וכון | דן | חמרן
ווּתפן | בורח | דנשור | קדמן | ג
יל | חרף | מעדכרב | בן | תבעכרב | בן
חזפרם | שדתן

Als graphische Eigentümlichkeit ist beim 𐩢 das Fehlen des untersten Querstriches zu verzeichnen (s. Z. 2, 11 und 12).

Die Inschrift ist eine *Watf*-Urkunde des Königs Īlšaraḥ Jaḥḍib. Über diesen Herrscher, der in einer verhältnismässig grossen Anzahl von Inschriften genannt wird, ist in MM, *Sab. Inschr.* S. 39 ff. und *Himj. Inschr.* S. 18 gehandelt worden. Von ihm gibt es noch zwei andere *Watf*-Urkunden: CI 599 und Berlin VA 3847.

Was der terminus technicus ותף bedeutet und welcher Art der damit bezeichnete juristische Vorgang ist, lässt sich noch immer nicht sicher sagen. Offenbar handelt es sich bei den bisher bekannten *Watf*-Inschriften stets um Rechtsverhältnisse von Grundstücken. In unserer Inschrift scheint die *Watf*-Urkunde die Bestätigung einer Schenkung (oder Belehnung?) an die Sippe Suḫaim darzustellen.

Der Stein gehört also nach al-Ġirās-Šibām Suḫaim. Denn dort hatte die herrschende Sippe der banū Suḫaim ihren Sitz (s. MM, *Sab. Inschr.* S. 14 f.).

Z. 1. Die Ergänzung des Anfangs ergibt sich leicht aus anderen königlichen Edikten, vgl. z. B. Ryckmans 3 Z. 1. — Das Verbum רים war schon aus Ryckmans 3 bekannt. Zum gleichen Stamm dürften die Eigennamen ירם und תרם gehören ([1]). — וסע erscheint als Verbum auch in SE 58_2. Damit ist sicher das Nomen מסען zu verbinden, das in Ryckmans 3_6 und CI 563_5 erscheint. An einen Zusammenhang mit dem arab. ساعة « Stunde », den Rhodokanakis, *Anzeiger d. Wiener Akad.* 1933 S. 40 Anm. 10 postuliert, vermögen wir nicht zu glauben.

Z. 4. Der Schluss der Zeile ist vielleicht zu א]דמהו zu ergänzen.

Z. 7. Die Ergänzung am Schluss der Zeile erfolgte auf Grund von Z. 13.

Z. 8. חצם ist neu. — Für שתר scheint die Bedeutung « zerstören » gesichert (CI 442_2, Gl. $418/9_3$).

Z. 9. מחגלת und מחגל (Z. 10) ist neu, die Wurzel bisher im Sabäischen nicht belegt. — את̄ל (CI 605 bis_6) = أَثْل אֵשֶׁל « Tamariske ».

Z. 10. חטר ist neu, desgl. der EN יבלח in der folgenden Zeile.

Z. 11. Am Ende der Zeile ist vielleicht ראש׳ ׀ מק[מ]ן zu lesen. Das dürfte eine Ortsbezeichnung sein.

Z. 12. Der Ortsname עׂצׂרן erinnert an die Bezeichnung der « Sonnengöttin » als « Herrin von Ġ.» — מנמו mit folgendem Relativum wie in CI 291_9. — (Z. 14) ד̄יעדון ׀ ... בעלי ׀ ד̄ן ׀ ח̇מרנן « wer zuwiderhandelt gegen diese Schenkung ». Es ist CI 563_5 zu vergleichen:

ד̄יעדון ׀ בעלי ׀ ד̄ן ׀ מחרן ׀ ·

Z. 13. ח̇צב ist neu.

Z. 16. ח̇פרת war bisher nicht belegt; ebenfalls neu sind im Folgenden das Verbum רבו (Z. 18) und das Nomen ניל (Z. 19).

Z. 19 ff. Zum Datum sei auf die Ausführungen bei MM, *Himj. Inschr.* S. 15 zu Berlin VA 5315 Z. 2 verwiesen. — Der Monat ד̄נשור ist aus CI 609_8 und SE 103_6 bekannt.

([1]) 𐩧𐩺𐩢 bei Conti Rossini, *Chrestom.* S. 241 ist zu tilgen.

10.

Inv.-Nr. 31.300:1640. Kalksandstein. 62 × 33 cm, Fragment einer Bauinschrift. Reliefschrift.

(Monogramm) 𐩨𐩬𐩺 | 𐩦𐩢𐩺𐩣𐩣 | 𐩨[𐩬 ....

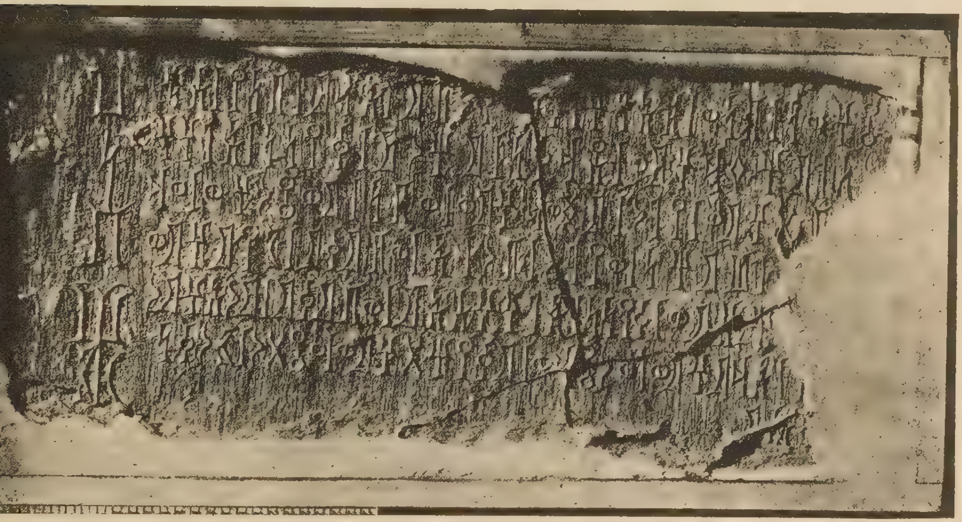
(Monogramm) בני | שחימם | ב[ן ....

.... *bin Suḫaim*^{m} *hat gebaut* ....

Das Monogramm wohl nicht = אעין, da der Kreis oben sich nicht mit dem senkrechten Strich zu einem י verbindet, vielmehr = אשרע. Dann wäre der verstümmelte Teil unten ein ר. Die Inschrift dürfte also von dem bekannten Suḫaimier Jašraḥʾīl Asraʿ herrühren, s. zu MM, *Sab. Inschr.* 1_1, wo weitere Belege gesammelt sind, und unten Nr. 20.

11.

Inv.-Nr. 31. 300: 1618. Kalksandstein. 57 × 25 cm, links, oben und unten vollständig.



[..........]𐩻𐩠𐩥𐩬 | 𐩨𐩬𐩥 | 𐩹𐩱𐩡𐩠𐩬 | 𐩥𐩲𐩤𐩧𐩨𐩣 | 𐩱𐩵𐩣 | 𐩨𐩬𐩺 | 𐩦𐩭

𐩺𐩣𐩣 | 𐩨𐩧𐩱𐩥 | 𐩥...]𐩧𐩬 | 𐩣𐩢𐩰𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩮𐩵𐩤𐩬 | 𐩣𐩢𐩧𐩣 | 𐩤𐩺𐩬𐩬 | 𐩱𐩡𐩠𐩭

𐩦𐩱𐩣 | ....]𐩨𐩩𐩠𐩣𐩥 | 𐩺𐩴𐩧 | 𐩣𐩪𐩥𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩨𐩬 | 𐩣𐩥𐩻𐩧𐩠𐩥 | 𐩲𐩵

𐩺 | 𐩩𐩰𐩧𐩲𐩠𐩥 | .....]𐩥 | 𐩷𐩣𐩢𐩬 | 𐩥𐩺𐩴𐩧 | 𐩨𐩧𐩵𐩱 | 𐩥𐩨𐩣𐩤𐩣 | 𐩯𐩺𐩣𐩠𐩣𐩥

.... | 𐩱𐩡]𐩠𐩠𐩣𐩥 | 𐩤𐩺𐩬𐩬 | 𐩱𐩡𐩠𐩭𐩦𐩱𐩣 | 𐩥𐩨𐩣𐩤𐩣 | 𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩧

.... | 𐩱𐩵𐩣𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩧𐩻𐩵𐩥 | 𐩣𐩤𐩺𐩢𐩩𐩠𐩣𐩥 | 𐩲𐩻𐩩𐩧 | 𐩯𐩧𐩤𐩬

.... | 𐩯𐩬]𐩱𐩣

(Links zwei Monogramme)

..............]ת̄הון | בנו | ד̄אלהן | ועקרבם | אדם | בני | שח̇

ימם | בראו | ו.....]רן | מחפדהמו | צדקן | מחרם | קינן | אלהח̇ (Monogr.)

שׂאם | ....]בתהמו | יגר | מסודהמו | ובן | מות̄רהו | עד

י | תפרעהו | ....]ו | טמחן | ויגר | ברדא | ובמקם | שימהמו

.... | אל]ההמו | קינן | אלהחשאם | ובמקם | מראהמר 5 (Monogr.)

.... | אדמהמו | ורתדו | מקיחתהמו | עתתר | שרקן

.............שנ]אם

[1] . . . . *ṯahwān, banū Ḏū-Alhān wa ᶜAqrab^{m}, Klienten der banū Suḫ*[2] *[aim^{m}, haben erbaut und . . . . .]t ihr maḥfid Ṣadaqān, das Heiligtum des Qainān, des Gottes der Ḫa*[3]*[saʾ^{m} . . . . .], ihr Haus Jaǧūr als ihr maśwad von seinem Fundament bis zu*[4] *[seiner Spitze . . . . .] Ṭamḥān und Jaǧūr mit der Hilfe und mit der Macht ihres Patrons*[5] *[Taʾlab Rijām^{m}, Herrn von Kabad^{m}, und ihres Go]ttes Qainān, des Gottes der Ḫasaʾ^{m}, und mit der Macht ihres Gebieters*[6] *[. . . . . bin Suḫaim^{m}] und ihrer Klienten und sie stellten ihre Bauten* (?) *in den Schutz des ᶜAṯtar Šāriqān*[7] *[vor jedem Beschädiger und F]eind.*

Links zwei Monogramme, oben אלהן, darunter שרחם. Rechts fehlen in Z. 1 u. 2 etwa 20 Zeichen, in den folgenden Zeilen 23-24 Zeichen.

Z. 1. תהון ist sonst Beiname des Almaqah, s. die Belege MM, *Sab. Inschr.* S. 215. — Für בנו | דאלהן | ועקרבם wird MM, *Sab. Inschr.* 7_1, 8_1 und wahrscheinlich auch 9_1 und unten Nr. 12_4 vollständiger בנו | חשאם | דא״ | וע״ gesagt.

Z. 2. מחפד wird nach dem Vorgang von Halévy allgemein mit «Turm» übersetzt. Praetorius führte dazu das äth. ማኅፈድ፡ *māḫfad, turris* (aber auch *templum*) an, D. H. Müller (*Langers Reiseber.* S. 21) aus Bekrī (S. 429 s. v. روثان) die Glosse المحافد القصور. Etwas mehr hat aber Nešwān s. v. حفد:

والمحفِد واحد المحافد وهى قصور الملوك التى فيها [1]الحَفَدة وهم الاعوان والخَدَم.

Wenn unsere Stelle nicht verschrieben ist, wäre das *maḥfid* der Stifter ein Heiligtum des Qainān, und es wäre vielleicht angezeigt, die Stellen, an denen sonst noch מחפד vorkommt, daraufhin und auf die Erklärung des Neśwān hin erneut zu prüfen. — צדקן ist auch Hal. 154 = CI $516_{11/12}$ Ortsname.

Z. 3. בתהמו könnte defektive Schreibung für ביתהמו sein, vgl. MM, *Sab. Inschr.* S. 121 Anm. 1. Es wäre aber auch möglich, dass בת die letzten beiden Buchstaben eines Nomens wie מאדבת darstellten; vgl. die Inschrift auf der grossen Bronzestatue von en-Nahle el-Ḥamrā Schl(obies) 151 Z. 1. — Über יגר als Ortsname s. MM, *Sab. Inschr.* S. 149. Das folgende מסודהמו ist Apposition zu יגר | בתהמו[... wie in der vorhergehenden Zeile מחרם | קינן zu מחפדהמו | צדקן.

Z. 3/4. Das ו vor בן | מותרדו ist zu streichen. Der folgende Ausdruck kehrt ebenso wieder in der sehr späten Inschrift CI 325_4 und in etwas veränderter Form בן | מותרם | עדי | תפרעם | CI 448 (= MM, *Sab. Inschr.* $150)_4$ und 569_2, s. Rhodokanakis, *Altsab. T.* I. S. 99.

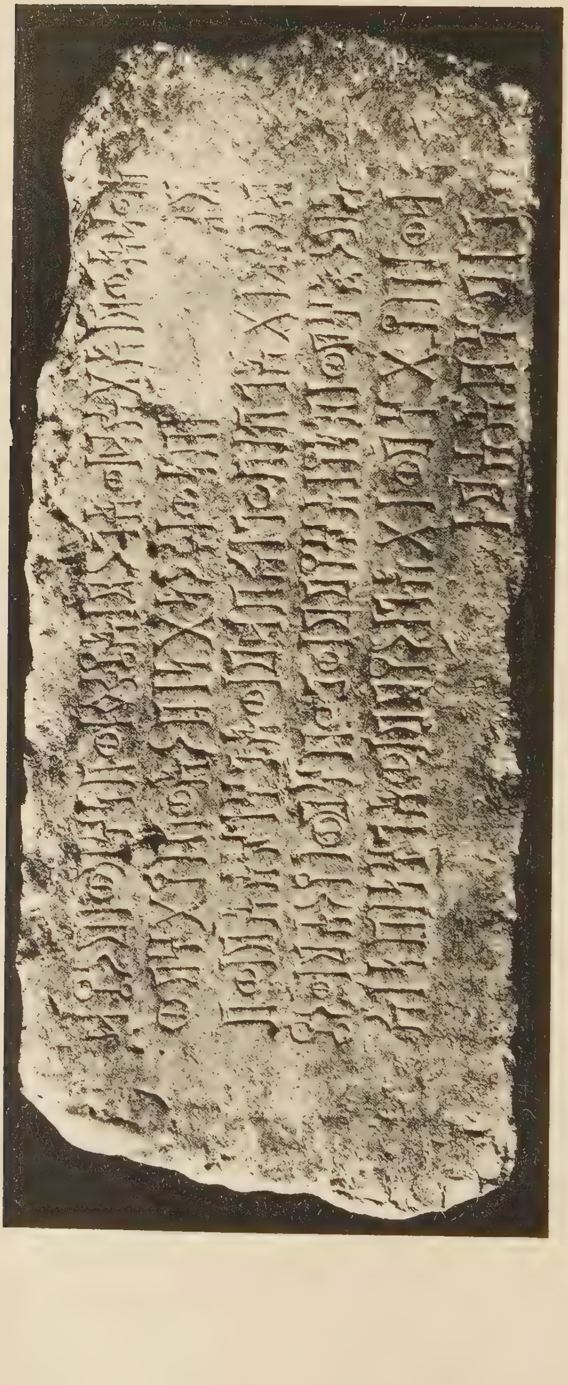
Z. 4. Über טמחן s. zu MM, *Sab. Inschr.* 64.

Z. 4/5. In der Lücke war Taʾlab Rijām, und zwar, wie sich aus dem getilgten Text von Z. 5 ergibt, als Herr von Kabad, erwähnt; darauf folgt der Gott Qainān und als dritter der Gebieter aus der Familie der Suhaimier, vgl. die Bauinschriften MM, *Sab. Inschr.* 7-11.

Z. 5 steht in Rasur. Von der getilgten Inschrift erkennt man noch ....ימהמו | [ת]אל[ב] | רימם | בעל | כבדם | ובמקם Der Steinmetz hatte also die Worte במקם | שימהמו | תאלב | ר״ versehentlich wiederholt und war dann vermutlich mit der Erwähnung des b. Suhaim fortgefahren, ehe er seinen Irrtum bemerkte. Das ר am Schluss der Zeile ist ein Versehen des Steinmetzen für ו, veranlasst durch die Anfangsbuchstaben מר des Wortes. In der Schlussformel werden auch die Klienten der Dedikanten erwähnt, vgl. dazu die Bemerkungen MM, *Sab. Inschr.* S. 97.

Z. 6. Über die Bedeutung des Vb. קח, הקח und מקח, Pl. מקיח s. MM, *Sab. Inschr.* S. 178. Keine der dort festgestellten Bedeutungen passt an unserer Stelle. Nach der Analogie der zahlreichen Parallelen aus andern Bauinschriften erwartet man in dieser Schlussformel ein Wort, das die Bauten bezeichnet. Daneben werden in den minäischen Bauinschriften auch die Inschriften selber, אשטר, dem Schutze des ʿAṯtar anempfohlen. מקיחת hat hier kaum diese Bedeutung. Aber man könnte auch mit einer der andern Bedeutungen auskommen; man vergleiche die Schlussformeln der *maḥfid*-Bauinschriften Hal. 465 und 504.

12.



Inv.-Nr. 31.300: 1608. Graugelber kristalliner Kalk. 70 × 29 cm, vollständig. Ob die Lücke in Z. 2 ausradiert oder nur ausgespart worden ist, lässt sich nicht mehr feststellen. Entweder hat der Steinmetz ein Wort versehentlich doppelt geschrieben und, als er seinen Fehler nachträglich bemerkte, es wieder getilgt oder er hat Platz gelassen für einen Namen, den er später einfügen wollte, was dann aber aus irgend einem unbekannten Grunde unterblieben ist.

𐩪𐩲𐩵𐩱𐩥𐩣 𐩽 𐩱𐩸𐩱𐩵 𐩽 𐩥𐩱𐩴𐩧𐩣 𐩽 𐩱𐩻𐩤𐩰 𐩽 𐩥𐩨𐩬𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩣𐩧𐩻𐩵
𐩣 𐩽   𐩽 𐩨𐩬𐩥 𐩽 𐩤𐩧𐩬𐩩𐩬 𐩽 𐩨𐩧𐩱𐩥 𐩽 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥
𐩨𐩣𐩤𐩣 𐩽 𐩩𐩱𐩡𐩨 𐩽 𐩨𐩲𐩡 𐩽 𐩫𐩨𐩵𐩣 𐩽 𐩥𐩱𐩡𐩠 𐩽 𐩭𐩪𐩱𐩣 𐩽 𐩥𐩨
𐩱𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩨𐩬𐩺 𐩽 𐩪𐩭𐩺𐩣𐩣 𐩽 𐩥𐩦𐩲𐩨𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩺𐩧𐩪𐩣 𐩽 𐩥𐩧𐩻
𐩵𐩥 𐩽 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩩𐩱𐩡(𐩨) 𐩽 𐩧𐩺𐩣𐩣 𐩽 𐩥𐩱𐩡𐩠𐩬 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩫
𐩡 𐩽 𐩣𐩠𐩨𐩱𐩪𐩣 𐩽

שׂעדאום | אזאד | ואגרם | את̄קף | ובנהמו | מרת̄ד
ם | | בנו | קרנתן | בראו | ביתהמו
במקם | תאלב | בעל | כבדם | ואלה | ח̇שׂאם | וב
אמראהמו | בני | שׂח̇ימם | ושעבהמו | ירשׂם | ורת̄
דו | ביתהמו | תאל(ב) | רימם | ואלהן | בן | כ
ל | מהבאשׂם |

[1] Saʿdʾaum Azʾad und Ağr^{m} Aṯqaf und ihr Sohn Marṯad[2]^{m}, banū Qarīnatān, haben erbaut ihr Haus[3] mit der Macht des Taʾlab, des Herrn von Kabad^{m}, und des Gottes des Stammes Ḫasaʾ^{m} und mit[4] ihren Gebietern, den banū Suḫaim^{m}, und mit ihrem Stamm Jarsum; und sie empfah[5]len ihr Haus dem Taʾla(b) Rijām^{m} und dem Gotte zum Schutze vor je[6]dem Schädiger.

Z. 1f. Die Stifter unserer Inschrift sind offenbar identisch mit den Stiftern des Votivsteines MM, *Sab. Inschr.* 159 = CI 353 bis, den

H. Burchardt i. J. 1907 an einem Hause im Sūq al-baqar in San'ā entdeckte. Mit Hilfe des Hamburgischen Steines können wir jetzt die in der Burchardtschen Inschrift nur teilweise erhaltenen Namen mit Sicherheit zu

שׁעדאום |[| אזאד | ואגרם | א
תֿקף | בני | קר[נתן] |

ergänzen. Man darf annehmen, dass auch dieser Stein, wie andere (z. B. MM, *Sab. Inschr.* 155; CI 26, 27, 29), in älterer Zeit aus al-Ġirās nach Ṣan'ā verschleppt worden ist. — Über אזאד vgl. MM, *Sab. Inschr.* S. 214, über אגרם *ebenda* S. 33; אתֿקף ist jetzt auch in der von Ryckmans, *Revue Biblique* XL (1931) S. 268f. publizierten Inschrift aus al-Wādī in Z. 1 statt אתֿקן zu lesen (vgl. M. Cohen, *Documents sudarabiques* S. 23 u. Taf. X Photogr. 5). — בנהמו = ابنُهم. Über die Stellen (in sabäischen Inschriften), in denen auf בנהמו nur ein einziger Name folgt und die in Verbindung mit ähnlichen Wendungen minäischer Texte als Beweis für das Bestehen der Polyandrie bei den alten Südarabern angeführt worden sind, hat zuletzt Rhodokanakis *KT* I S. 66 gehandelt. Übrigens sind diese Stellen nicht allzu häufig: CI 31,, 306, MM, *Sab. Inschr.* 25_{16}, Ryckmans 117 und unten Nr. 31 (¹). — קרנתן kommt sonst nicht vor; vgl. nordar. القرينة Hamdānī *Ǧazīrat* S. 181_{10}.

Z. 3. Zum Ta'lab von Kabad vgl. die Bemerkungen zu MM, *Sab. Inschr.* 24 Z. 4, zu אלה | חשׂאם die Bemerkungen zu *ebenda* 7 Z. 2. Beide kommen bisher nur in den Inschriften von al-Ġirās vor. Zu bemerken ist, dass Ta'lab hier an erster Stelle, wo er genannt wird, ohne seinen Beinamen רימם erscheint, dagegen am Schlusse der Inschrift Z. 5 mit diesem Beinamen. Sonst ist das Umgekehrte die Regel.

Z. 4. Über den Stamm Jarsum s. MM, *Sab. Inschr.* S. 146.

Z. 5. In dem Worte תאלב hat der Steinmetz versehentlich das

(¹) Hartmann *Ar. Fr.* S. 200 Anm. 1 ist ein Exzerpt aus *WZKM* X S. 154 ohne Quellenangabe.

ב weggelassen. — אלהן = nordar. الإلاه kommt sonst nur noch in den späten monotheistischen Inschriften vor. Hier ist damit der אלה ׀ חשאם gemeint ([1]).

13.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1609. Rötlichgelber Kalk. 29 × 27 cm, links abgebrochen.

(1) M. Hartmann *Ar. Fr.* S. 209 Anm. 1 hat die These aufgestellt, dass אלה « in der Bedeutung ' Gott ' ganz zu eliminieren sein wird ». Damit meinte er die Verbindungen אלה ׀ אמרם, א״ ׀ חשאם, א״ ׀ שעידם, in denen er אלה als Plural von ־ָ deutete. Eine Notwendigkeit, von der hergebrachten Erklärung abzugehen, liegt durchaus nicht vor. Umgekehrt widerlegt schon die Anrufung zum Schluss von CI 27 : באלהחשןאם Hartmann's Behauptung.

𐩥𐩧𐩵𐩣 | 𐩧𐩰𐩱𐩣 | [.....𐩨
𐩬𐩺 | 𐩣𐩹𐩤𐩬𐩩𐩬 | 𐩡]𐩨....
𐩫𐩧𐩲𐩩 | 𐩱𐩣𐩩 | 𐩨]𐩬 | ....
𐩥𐩲𐩤𐩧𐩨𐩣

ורדם | רפאם | [.....ב
ני | מד̄קנתן | ל]ב....
כרעת | אמת | ב]ן | ....
ועקרבם

[1] *Wārid*^{m} *Rāfi*$^{\text{ʾ}m}$ [. . . . . *hat er*][2]*baut die madqanat für* [*das Haus?* . . . . .] [3]*Kariʿat, Magd des bi*[*n Suḫaim*^{m}*?* . . . . .] [4]*und ʿÀqrab*^{m}.

Z. 1. Der EN ורדם begegnet CI 444 und auf dem Bronzestempel VA 2939; vgl. وَرِد Hamdānī *Ǧazīrat* S. 90 ff. und *Iklīl* VIII S. 114_{7}, ferner b. Duraid *Kitāb a-ištiqāq* S. 115: ويسمّى الشجاع واردًا في بعض اللغات (nach Qāmūs auch وَرْد). — רפאם auch in der Subskription der qatabān. Inschrift Gl. 1606_{29} (*WZKM* XXXI S. 22 ff.). Andere Ableitungen der Wurzel רפא sind רפאן, Beiname des ʿAṯtar, MM, *Sab. Inschr.* 12_{1}, «der Heiler», und die Personennamen אלרפא CI 40, 451 und ירפא Hal. 189 (min.) und SE 90_{4} (qat.), endlich der qatabān. Sippenname ד̄רפאן in der bereits zitierten Inschrift Gl. 1606_{33}.

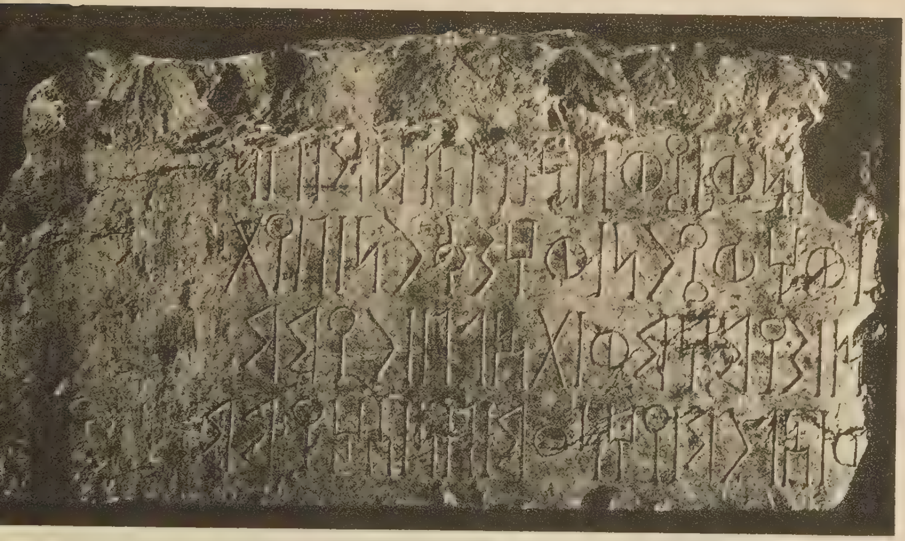
Z. 2. Über מד̄קנת s. zu MM, *Sab. Inschr.* 32_{2} (S. 72).

Z. 3. כרעת kommt sonst nicht vor; das arabische Lexikon kennt كَرِعَة in der Bedeutung *lasciva puella* Zu Eigennamen wird aber die Wurzel nicht verwendet. In welchem Zusammenhange die Kariʿat, Magd des (bezw. der) b. . . . . (vermutlich Suḫaim) mit dem Bau der madqanat stand, lässt sich nicht sagen.

Z. 4. Zu עקרבם vgl. MM, *Sab. Inschr.* 7_{1}, 8_{1}, 9_{13}: בנו | ח̇שאם | ד̄אלהן | ועקרבם und oben Nr. 10_{1} בנו | ד̄אלהן | ועקרבם. Der Stein dürfte also sicher aus al-Ġirās stammen.

14.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1604. Gelbgrauer kristalliner Kalk. 49 × 25 cm, rechts abgebrochen.



..............|] 𐩨𐩬𐩥 | 𐩻𐩥𐩨𐩱𐩡 | 𐩱𐩵𐩣 | 𐩨𐩬

𐩺 | 𐩦𐩭𐩺𐩣𐩣 | 𐩨𐩧𐩱]𐩥 | 𐩥𐩠𐩥𐩻𐩧𐩬 | 𐩥𐩠𐩪𐩤𐩧𐩬 | 𐩨𐩺𐩩

𐩠𐩣𐩥 | .... | 𐩨𐩧𐩵]𐩱 | 𐩪𐩺𐩣𐩠𐩣𐩥 | 𐩩𐩱𐩡𐩨 | 𐩧𐩺𐩣𐩣

𐩥𐩨 | 𐩣𐩤𐩣 | 𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣]𐩥 | 𐩱𐩴𐩧𐩣 | 𐩺𐩠𐩬𐩲𐩣 | 𐩨𐩬 | 𐩦𐩭𐩺𐩣𐩣

..................|] בנו | תובאל | אדם | בנ

י | שח̇ימם | ברא]ו | והות̄רן | והשקרן | בית

המו | .... | ברד]א | שימהמו | תאלב | רימם

וב | מקם | מראהמ]ו | אגרם | יהנעם | בן | שח̇ימם

[1] . . . . *banū Ṯaub'īl, Klienten der ban* [2]*[ū Suḫaim*^{m}*, haben erbaut] vom Fundament bis zum Dache [ihr] Haus* [3] . . . . *[mit der Hil]fe ihres Schutzpatrons Ta'lab Rijām*^{m} [4]*[und mit der Macht ihres Gebiete]rs Ağr*^{m} *Juhan'im b. Suḫaim*^{m}.

Im Gegensatz zu den übrigen Inschriften von al-Girās weisen in unserer zweifellos der gleichen Zeit angehörenden Inschrift die Buchstaben altertümlichere Formen auf, vgl. namentlich 𐩨, 𐩧 und 𐩪.

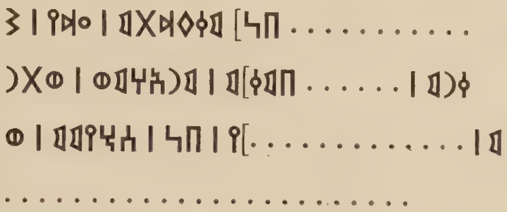
Z. 1. ת̄ובאל dürfte hier individueller EN, nicht Sippenname, sein und den leiblichen Vater der Dedikanten bezeichnen ([1]).

Z. 4. Der Suḫaimier אגרם | יהנעם wird auch in Nr. 16_2 genannt.

15.

Inv.-Nr. 31. 300:1634. Grauer kristalliner Kalk. 46 × 25 cm, links vollständig (?). Reliefschrift.

([1]) Dasselbe gilt von den Namen עמכרב CI 287, והבאל CI 434, עבדלת CI 715 und אושאל CI 535_2, die Hartmann in seine Sippenliste *Ar. Fr.* S. 225-318 aufgenommen hat. Dieser Abschnitt des Buches bedarf ganz besonders einer kritischeu Säuberung. Der zu Grunde liegende Gedanke ist zweifellos richtig. Auf der wilden Jagd nach sabäischen « Baronen » und « Sippen » ist er zu Tode gehetzt worden. Muss denn wirklich jeder auf בן folgende Name ein Sippenname sein?



(Monogramm)

ש | עדי | מקפדתם |] בן . . . .

(Monogramm) ותר | מראהמו | במק[ם . . . . . . | קרם

ו | שחימם | בן | י[. . . . . | ם

. . . .

[1] . . . . vom] *Fundament bis zur Sp*[2][*itze . . . . mit der M*]*acht ihres Herrn Watār*[3][m. . . . . . .] *bin Suḫaim*m *und . . . . .*

Das Monogramm links von der Inschrift enthält, soweit sich bei seinem verstümmelten Zustande feststellen lässt, die Buchstaben ר (oben), מ und vielleicht נ.

Z. 1. Zu den von MM, *Altsüdarab. Inschr.* S. 25 gesammelten Varianten für den Ausdruck « vom Fundament bis zur Spitze » bietet unsere Inschrift eine neue, bisher unbekannte Wendung. מקפדת ist neu, die Wurzel קפד im Sabäischen bisher nicht belegt.

Z. 2. Der « Herr Watār^m » ist vielleicht identisch mit dem König von Saba Watār^m Juha'min, s. MM, *Sab. Inschr.* S. 40 f.

Z. 3. Vor בן | שחימם ist noch der Rest eines י sichtbar, Da an לופי wohl nicht zu denken ist, dürfte darin das Ende eines Eigennamens zu erblicken sein.

16.

Inv.-Nr. 31. 300:1636. Gelbbrauner Kalk. 40 × 31 cm, links und rechts abgebrochen. Reliefschrift.

.......𐩰𐩣𐩩[| 𐩦𐩢𐩺𐩣𐩣 | 𐩤𐩬𐩺𐩩𐩺 | 𐩥.......

.....| 𐩨𐩧𐩴[𐩰 | 𐩣𐩧𐩰𐩠𐩣𐩺 | 𐩰𐩳𐩧𐩣 | 𐩺]𐩠𐩬𐩱𐩣. . ..

.....𐩨𐩬 | 𐩦𐩢[𐩺𐩣𐩣 | 𐩥𐩧𐩹𐩴𐩩𐩺 | 𐩨𐩺𐩩]𐩠𐩣𐩺....

........|]𐩨𐩬 | 𐩣𐩠𐩨𐩰𐩦𐩣 | 𐩥𐩬𐩫𐩺[𐩣

.......אמת] | שח̇ימם | קניתי | ו.......

.....ברד]א | מראה̇מי | אגרם | י[הנעם....

.....| בן | שח̇]ימם | ורת̄דתי | בית[המי | ....

........|] בן | מהבאשׁם | ונכי[ם

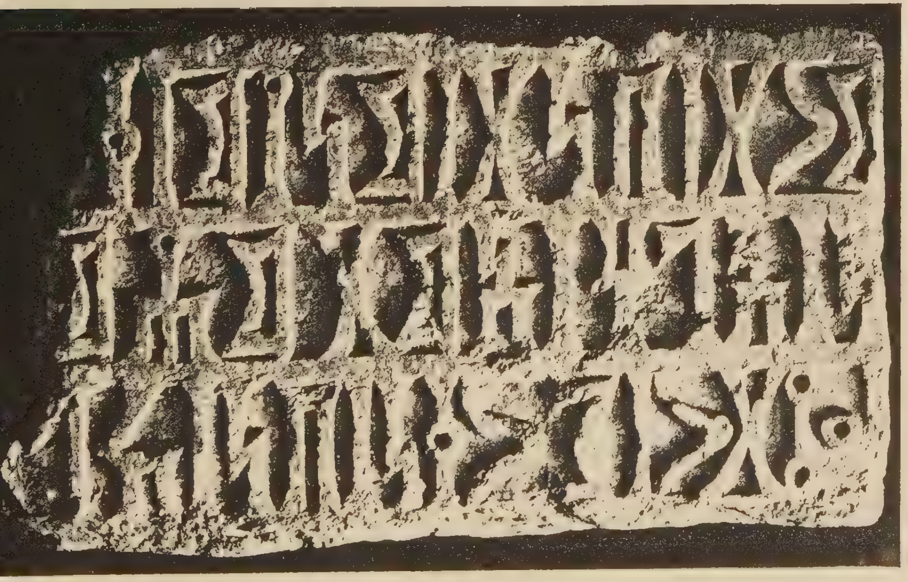
[1] . . . . *Suḫaim*[m] *haben erworben und* [. . . . . . [2] . . . *mit Hil*]*fe ihres Gebieters Ağr*[m] *Juh*[*an*[c]*im b. Suḫaim*[m] . . . . [3] . . *b. Suḫ*]*aim*[m] *und sie stellten* [*ihr*] *Haus* . . . . [4][*in den Schutz des* [c]*Aṯtar Šāriqān*] *vor* (*jedem*) *Beschädiger und Fein*[*d*].

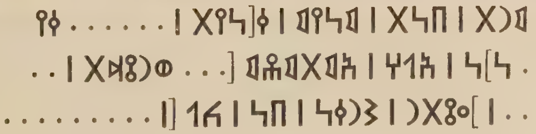
Z. 1. Eine Ergänzung "ש ׀ [בן] ist nach den erhaltenen Resten ausgeschlossen. Es scheint ein ת dagestanden zu haben. "ש ׀ [אמתי ׀ בנת] wäre zu ungewöhnlich. Vielleicht ist "ש ׀ [אמת] zu lesen, jedenfalls aber sind am Anfang der Inschrift als Stifterinnen zwei weibliche Personen genannt gewesen, wie sich aus den weiblichen Dualendungen in Z. 1-3 ergibt.

Z. 2. Der Suḫaimier Ağr[m] Juhan[c]im begegnete uns bereits in Nr. 14_4, s. auch Nr. 24_2.

17.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1637. Graugelber kristalliner Kalkstein. 49 × 28 cm, links abgebrochen, rechts fehlt wahrscheinlich nur etwa je 1 Buchstabe. Reliefschrift.





מרת | בנת | מנים | ק]נית | ......קי
נ]ן | אלה | אמתמצם [.... ורת̄דת | ..
..|] עת̄תר | שׂרקן | בן | כל[| ....

1. .] *mirat, Tochter des M. ? ., hat er[worben und ...... dem Qain]*2*ān, dem Gott von ? ? [..... und sie stellte ihr ... in den Schutz des]* 3 *ʿAṯtar Šāriqān vor jedem [Beschädiger.*

Z. 1. Zur Ergänzung des weiblichen Eigennamens am Anfang der Zeile vgl. CI 21_4 עמרת. — מנים kann m. EN oder Sippenname sein. Als Sippenname begegnet er uns in Gl. 765. Von der gleichen Wurzel ist ausserdem מניתם in Hal. 596_6 (= CI 368) als Name einer Stadt, in CI 581_{19} als Appellativum belegt.

Z. 1/2. Der Gott Qainān erscheint hier mit einem neuen Beinamen « Gott von אמתמצם ». Die Deutung ist schwierig. Vielleicht ist Nr. 23_4 zum Vergleich heranzuziehen, wo er אלה | ח̄שאם | ואמות genannt wird.

(*Fortsetzung folgt.*)

Raziana II (*).

PAUL KRAUS - Paris

Extraits du *kitāb aʿlām al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī.

Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān al-Rāzī (1), originaire de Nīšāpūr, est un des plus anciens missionnaires (*duʿāt*) de la secte ismaëlienne-fāṭimide, qui nous soient connus. Au début du IVe siècle de l'Hégire il déploya une grande activité en Ṭabaristān, en Adharbayjān, en Daylam, dans les districts d'Ispahān et de Rayy, et réussit même à convertir le tout-puissant général Āsfār b. Šīrūyeh ainsi que son adversaire Mardāwij à la nouvelle doctrine. Son rôle de propagandiste politique a été apprécié par Baghdādī (2) et par Niẓām al-Mulk (3). Ibn al-Nadīm le cite à deux reprises dans son *Fihrist* (4).

De ses ouvrages plusieurs existent encore dans les diverses collections Bohra de l'Inde. Je dois à mon ami Ḥusayn F. al-Hamdānī de Surat de m'avoir fait connaître le *k. al-zīna* (5), le *k. al-iṣlāḥ* (6) et le *k. aʿlām al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī.

Le *k. aʿlām al-nubuwwa* (« Signes de la Prophétie ») est un

(*) Cf. *Raziana I,* dans *Orientalia* NS. IV (1935), 300-334.

(1) Cf. L. MASSIGNON, *Bibliographie Qarmaṭe*, dans *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 332; W. IVANOW, *A Guide to Ismaili Literature* (London 1933), p. 32; REI 1933, 485. H. F. HAMDĀNĪ, *Some Unknown Ismāʿīlī Authors and their Works,* JRAS 1933, 377.

(2) *k. al-farq bayn al-firaq* (Caire 1910), 267.

(3) *Siyāset-Nāmeh,* éd. C. SCHEFER, 186 (trad. 272). D'après ce texte il a été le rival et successeur du *Dāʿī* Abū Jaʿfar Kabīr, inconnu par ailleurs.

(4) Ed. G. FLUEGEL 188, 13; 189, 21; cf. *Islamic Culture* VI (1932), 464.

(5) Cf. IVANOW, *l. c.* Le caractère exotérique de cet ouvrage est tel que son origine ismaëlienne a été souvent ignorée. Ibn al-Dāʿī, dans son *k. tabṣirat al-ʿawāmm* (éd. ABBAS EGHBAL, Téhéran 1313), 146, 157, considère son auteur comme shāfiʿite.

(6) C'est une critique du système ésotérique élaboré par le *Dāʿī* contemporain Aḥmad al-Nakhshabī dans son *k. al-maḥṣūl.* L'Ismaëlien Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (mort 331 H.) a réfuté, dans son *k. al-nuṣra,* le livre d'Abū Ḥātim, et Aḥmad Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (mort après 412 H.) a essayé, dans le *k. al-riyāḍ,* de concilier les deux adversaires.

exposé fort remarquable de la prophétologie musulmane. C'est un livre destiné à un large public et la tendance ismaëlienne de son auteur n'est pas très prononcée. Comme tous les ouvrages de ce genre littéraire (¹), le *k. aʿlām al-nubuwwa* a un caractère nettement apologétique et c'est le livre d'un hérétique (*mulḥid*) qui donne à Abū Ḥātim l'occasion de développer sa théorie positive de la prophétie.

Nombre de citations provenant de cet hérétique sont reproduites *in extenso,* et dans la première partie ainsi qu'incidemment au cours de son exposé Abū Ḥātim donne un compte rendu des controverses qui ont eu lieu entre lui et l'hérétique. Malheureusement les premières lignes du manuscrit à notre disposition ainsi que des autres manuscrits que M. W. Ivanow a bien voulu consulter pour nous sont perdues (²). C'est ainsi que le nom de l'hérétique de même que le titre de son ouvrage restent inconnus. Il est cependant facile de deviner en cet hérétique le médecin et philosophe Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, dont Abū Ḥātim fut non seulement contemporain mais encore concitoyen. Abū Ḥātim souligne en effet que son adversaire est un des plus grands médecins de son temps. D'autre part, dans la controverse philosophique au début du livre, l'hérétique prend la défense de sa doctrine métaphysique sur l'éternité de cinq principes: le Créateur, l'Ame, la Matière, l'Espace et le Temps. Or cette doctrine est un des traits les plus caractéristiques de la métaphysique de Rāzī et a été signalée comme telle par nombre d'auteurs postérieurs. Ces données suffiraient donc à elles seules pour permettre d'attribuer à Rāzī l'ensemble des idées réfutées par Abū Ḥātim. D'ailleurs cette hypothèse se trouve confirmée par un autre auteur ismaëlien qui a vécu deux générations après Abū Ḥātim. Dans le premier chapitre de son *k. al-aqwāl al-dhahabiyya* (³), Abu'l-Ḥasan Aḥmad b. ʿAbdallāh

(¹) Cf. RSO XIV (1934), 124.

(²) L'introduction du livre semble avoir été inconnue dès le XVIIᵉ siècle. A cette époque, le Yémenite al-Rasā'ilī al-Majdūʿ donne, dans son *Fihrist* des livres faṭimides conservés par la secte (cf. Ivanow, *l. c.*), une analyse du *k. aʿlām al-nubuwwa* (traduite par Ivanow, p. 32) sans se douter que le *mulḥid* qui y est réfuté est le philosophe Rāzī.

(³) Ce livre, dont le titre rappelle celui de la traduction arabe des χρυσεῖα ἔπη de Pythagore, est une critique du *k. al-ṭibb al-rūḥānī* de Rāzī (cf. *Raziana I,* p. 301). Dans le premier chapitre, Kirmānī se réfère à la discussion du *k. aʿlām al-nubuwwa.* Après une caractéristique sommaire du *k. al-ṭibb al-rūḥānī* (ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكريا الرازى موسوم بالطب الروحانى وتاملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ووجدته فيما تصدّى له بزعمه من الطب الروحانى آلخ), il introduit ainsi la controverse entre Abū

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (mort après 412 H.), chef de la propagande ismaëlienne à l'époque du calife fāṭimide al-Ḥākim bi-amri-llāh (390–408 H.), donne une longue citation du *k. aᶜlām al-nubuwwa* (suivie d'une critique des arguments d'Abū Ḥātim), en déclarant formellement que ce livre représente la réfutation de Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī. La discussion reproduite au début de ce livre a, selon Kirmānī, eu lieu à Rayy en présence du prince Mardāwij. On ne saurait douter que Kirmānī a tiré ces indications de l'introduction du *k. aᶜlām al-nubuwwa* aujourd'hui perdue.

Nous publions ci-après tous les passages du *k. aᶜlām al-nubuwwa* qui se rapportent à l'hérétique, soit les discussions d'Abū Ḥātim avec lui, soit les citations littérales ou paraphrasées de son livre qu'Abū Ḥātim a incorporées dans son ouvrage. Si nous reproduisons *in extenso* les discussions, parce que les réfutations d'Abū Ḥātim ne peuvent être séparées des assertions de Rāzī, nous avons dû omettre dans tous les autres cas l'argumentation d'Abū Ḥātim et nous nous sommes borné à indiquer le contexte des fragments. Nous le regrettons d'autant plus que le livre mériterait d'être édité en entier. L'apologie d'Abū Ḥātim est en effet une excellente preuve du caractère foncièrement musulman de la littérature ismaëlienne et représente un effort remarquable de la part de son auteur. Dans les études suivantes, au moment de l'interpretation des textes de Rāzī, nous aurons l'occasion de mettre en lumière au moins les grandes lignes de la pensée d'Abū Ḥātim.

Le manuscrit de la collection Hamdānī qui est à la base de cette édition est très moderne (daté 1306 H.), et tout de même excellent. Rarement nous avons été obligé de proposer des corrections du texte. M. W. Ivanow, auquel nous devons des informations précieuses sur l'existence de plusieurs autres manuscrits dans l'Inde (parmi eux un daté de 693 H.), a bien voulu faire copier pour nous le début du texte d'après le manuscrit en possession d'un de ses amis ismaëliens. Cette copie nous l'avons collationnée avec notre manuscrit (jusque p. 45, l. 3). Les variantes que nous avons pu relever dans ce ms. (= B) sont, on le verra, insignifiantes. Par contre, la citation contenue dans le *k. al-aqwāl al-dhahabiyya* de Kirmānī (= K; elle va jusque p. 42, l. 10) présente quelquefois des variantes intéressantes.

Ḥātim et Muḥ. b. Zakariyyā al-Rāzī (p. 5 du ms. de la collection Hamdānī):
..... وذهاباً للامر عليه فى ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه وفيما
جرى بينه وبين الشيخ ابى حاتم الرازى صاحب.الدعوة بجزيرة الرىّ فى أيّام
مرداوج وحضرته فى النبوة والمناسك الشرعية آلخ.

نخب من
كتاب أعلام النبوة
لأبى حاتم احمد بن حمدان الرازى

I (pp. 1-24).

وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرنى فى امر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه فى كتابه الذى قد ذكرناه.

فقال: من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم وفضّلهم على الناس وجعلهم أدلّةً لهم وأحْوج الناس اليهم؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلى بعضهم على بعض ويؤكّد* بينهم p. 2 العداوات ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قلت: فكيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل؟

قال: الأَولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم فى عاجلهم وآجلهم ولا يفضّل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازُع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمّةً لبعض فتصدّق كل فرقة إمامها وتكذّب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعمّ البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى.

1-3 K: قال الشيخ ابو حاتم الرازى قدس الله روحه فى كتابه المعروف باعلام النبوة ردّا على محمد بن زكرياء الرازى انه اتفق اجتماعهما فى مجلس بالرى فساله محمد المذكور وقال من اين اوجبتم الخ | 4 لهم ائمة K | 5 يشلى: note marginale *in* K: اغراه اى نحوه الكلب اشلى | 5 فى حكمته K | 7 فقال له K | 9 وانه اجاب K | 9 ولا يفضل: فلا يفضل K | 10 فلا يكون K: ولا يكون A | تنازع واختلاف K | 12 ويهلكون K | 13 والمحاربات K.

قلت : ألست تزعم أنّ البارئ جلّ جلاله حكيم رحيم؟

قال : نعم .

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته؟ وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامّةً ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمِته ورحمته؟

قال . نعم .

قلت : أوجدنى حقيقة ما تدّعى! فإنّا لا نرى فى العالم إلّا إمامًا ومأمومًا وعالمًا ومتعلّمًا فى جميع الملل والأديان والمقالات من اهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى اصل مقالتك، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلّهم محتاجون بعضهم الى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمّة والعلماء لم يُلْهَموا ما ادّعيت من منافعهم ومضارّهم فى أمر العاجل والآجل بل أُحْوِجوا الى علماء يتعلّمون

p. 3 منهم * وأئمّة يقتدون بهم وراضة يروضونهم. وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلّا مباهت ظاهر البهت والعناد. وأنت مع ذلك تدّعى أنك قد خُصصت بهذه العلوم التى تدّعيها من الفلسفة وأنّ غيرك قد حُرم ذلك وأُحْوِجَ اليك وأوجبت عليهم التعلّم منك والاقتداء بك.

قال : لم أُخَصّ بها أنا دون غيرى، ولكنّى طلبتها وتوانَوا فيها. وإنما حُرموا ذلك لإضرابهم عن النظر لا لنقصٍ فيهم. والدليل على ذلك أنّ أحدهم يفهم من امر معاشه وتجارته وتصرّفه فى هذه الأمور ويهتدى بحيلته الى أشياء تدقّ عن فهم كثير منّا، وذلك لأنه صرف همّته الى ذلك. ولو صرف همّته الى ما صرفتُ همّتى أنا اليه وطلب ما طلبتُ لأدرك ما ادركتُ.

---

1 جل وتعالى K | 3 الحكيم الرحيم K | 5 يستغنى الناس بها K | 12 يلهموا على ما K | 14 يروضونهم :B يرضونهم AK | 18 انا بها K | 22 وطلب ما طلبه غيره K.

قلت : فهل يستوى الناس فى العقل والهمّة والفطنة ام لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعينهم لاستووا فى الهمم والعقول .

قلت : كيف تُجيز هذا وتدفع العيان ؟ وإنّا نرى ونعاين أنّ الناس على طبقات وتفاوُت مراتب ولست تقدر على دفع ما اتّفق الناس عليه أن يقولوا : فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان كيّس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان غبىّ . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصيّة . وقد علمنا أنّ الأحمق البليد الطبع الغبىّ لا يُدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل الكيّس الفطن اللطيف * p. 4
الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة فى باب المعاش والصناعات التى ذكرتَ أنّ الناس اشتغلوا بها عن النظر فى العلوم الدقيقة وأنهم بلغوا فى تلك الصناعات ما يدقّ عن أفهامنا. والناس فى ذلك ايضا يتفاوتون فى المراتب والطبقات ويتفاضلون فى كل صناعة . وفى كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلّم ولا نرى أحدًا يدرك شيئًا من الأمور بفطنته وكيسه وعقله إلّا بمعلّم يرشده وبقانون يرجع اليه ثم يحتذى على مثاله ويبنى عليه امره . وهذا ما لا مرية فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن يقع التفاضل فى الناس والتفاوت فى مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدّعيه أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمّة البعيدة والطباع التامّ ما لا يقدر على بلوغه من هو ناقص العقل متخلّف فى الهمّة ولا يتعلّمه وإن عُلّم ولا يتوجّه له وإن هُدى اليه لبلادته ونقصان طباعه . وهذا موجود فى جبلّة الناس أنّ البليد الجافى لا يبلغ معرفة ما يبلغه

---

2 بما يَعْنِيهم K | 4 ما قد اتفق عليه الناس K | 7 وفلان عىّ K | 9 العىّ K | 11 قد بلغوا K | 12 يدق افهامنا عنها K | 15 او بقانون B; ومعاون K | 16 فهذا K | 18 انك قد ادركت B | 19 والهم البعيد B | والطبع التام KB | 20 فى الهم B | 22 بمعرفته ما K.

الفطن ولا يطيقه وإن تكلّف واجتهد فيه. وإذا وجب هذا وثبت ان تختلف أحوال الناس فى العقل والكيس والفطنة فقد وجب أن يحوج بعضهم الى بعض وأن يتعلّم بعضهم من بعض فيكون فيهم عالم ومتعلّم وإمام ومأموم فى جميع الأسباب فى الدين وفى الأمور الدنياويّة كما

p. 5 نشاهده عيانا * وقد انتقض قولك إنه لا يجوز فى حكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أئمّة لبعض وإنه يجب أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم فى عاجلهم وآجلهم وأن لا يحوج بعضهم الى بعض وزعمت أنّ ذلك أَحْوَط لهم وأَولى بحكمته. وإنّ هذا غير موجود فى جبلّة الناس ونرى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدّعيه أنه أحوط لهم وأنه أولى بحكمته إلّا ما نجد فى طبائعهم من تساويهم فى أشياء طُبعوا عليها كما طُبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطير ودوابّ الماء وجميع الأجناس من طلب الغذاء والتناسل وأُلهِمَتْ معرفة ما لها من المنافع والمضارّ فى ذلك. فكلّ جنس من الحيوان لا تفاضُل فيها ولا درجات بينها بل استوت فى ذلك وهى مطبوعة عليه. فلا درجات بينها ولا مراتب لأنها ليست بمأمورة ولا منهيّة ولا مستعبدة ولا مكلّفة ولا مُثابة ولا معاقَبة فمن أجل ذلك لا درجات بينها. وخُصّ البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلّم وإمام ومأموم وفاضل ومفضول ليقوم الأمر والنهى وتظهر الطاعة والمعصية ويثبت الاستعباد ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم باختيار لا بإجبار. وهذا أوجبُ فى حكمة الحكيم ورحمةِ الرحيم من أن يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان. وليس يخلو الأمر من أحدى ثلٰث خلال: إمّا أن تقول إنّ الحكيم ترك ما ادّعيتَ أنه أولى به فى حكمته ورحمته

---

1 فاذا K | 5 نشاهد KB | 7 اجمعين K: om. AB | معرفة مضارهم ومنافعهم K | 11 فى طباعهم K | 14 وكل جنس K | 16 ولا مستعبدة K: om. AB | 17 ومن اجل K | 22 ثلث خصال K.

وأنه أعمّ نفعًا لبريّته وأحوط لهم * فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه – فإنّ p. 6
الذى تدّعيه من هذا الباب هو معدوم فى العالم – وإنه فعل بهم ما
هو أعمّ ضررًا وأقرب الى هلاكهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجبه
الحكمة والرحمة ؛ فإنّا نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم الى
بعض. أو تقول: أراد ذلك وأحبّه فلم يقدر عليه فلزمه العجز. أو
تقول: إنّ الأولى بحكمته ورحمته ما قد فعله بهم على نحو ما ادّعيناه ؛
فترجع عن أصلك وتدع اعتقادك السقيم ودعواك البشعة التى قد نقضتها
على نفسك حين زعمتَ أنك أدركت بفطنتك ودقّة نظرك ما لم يدركه كثير
من الفلاسفة القدماء وهم كانوا لك أئمّةً وفى أصولهم نظرت وكتبهم
درست وبها استدركت ما تدّعيه. فمرّةً تزعم أنه لا يجب أن يكون
الناس أئمّةً بعضهم لبعض وأنه يجب أن يتساووا فلا يحوج بعضهم
الى بعض ؛ ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب
الفلاسفة حتى يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض وأن يكون بعضهم
أئمّةً لبعض ؛ كما اتّفقت عليه الفلاسفة أنّ افلاطون كان اماماً
لأرسطاليس وأنّ ارسطاليس كان تلميذًا له وكما ادّعيت انهم قد
نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدّعى أنهم لم يدركوه من الصواب
الذى زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع الى قولك
والاقتداء بك. أوليس قد * أثبتَّ بهذه الدعوى المراتب والدرجات p. 7
وأثبتَّ أن يكون فى الناس عالم ومتعلّم وإمام ومأموم وأنّ بعضهم
تعجز فطنته عن فطنة غيره وإن اجتهد؟ أوليس قد انكسر عليك قولك
الأوّل؟ ولعمرى أنّ هذا هو أشبه بالصواب وأثبت. وإذا ثبت هذا
وجاز أن يكون فى الناس عالم ومتعلّم وإمام ومأموم وأن تكون فيهم
مراتب ودرجات جاز أن يختصّ الله بحكمته ورحمته قومًا ويصطفيهم
من خلقه ويجعلهم رسلاً اليهم ويؤيّدهم ويفضّلهم بالنبوة ويعلّمهم

---

3 قد فعل خلاف ما يوجبه K | 5 فتلزمه B | 10 تدعيه: ici finit la citation *ap.* Kirmānī.

بوحى منه ما ليس فى وسع البشر أن يعلموه ليعلّموا الناس
ويرشدوهم الى ما فيه صلاح امورهم دينًا ودنيا ويسوسون الخلائق بمثل
ما يُرَى من هذه السياسة العجيبة التى يرتاض عليها الخاصّ والعامّ
والعالم والجاهل والكيّس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة
التى تشاهدها بالشرائع التى شرعوها واستغنى بها البليد الغلظ
الطبع عن النظر فى دقائق العلوم الفلسفيّة التى يتحيّرون فيها وتبهر
عقولهم ويعجزون عن ضبطها وإن اجتهدوا. فأىّ الأمرين أولى بحكمته
ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به: أن يختصّك بهذه الفضيلة التى
ادّعيتها لنفسك ونقضت بها دعواك الأولى فتثبت دعوى من يقول
p. 8 بأنّ فى العالم إمامًا * ومأمومًا وعالمًا ومتعلّمًا؟ أو دعواك الأولى أنه لا
يجوز فى حكمته أن يكون فى العالم إمام ومأموم وعالم ومتعلّم؟ فاختر
أيّهما شئت. فإن اخترت هذه الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك
وأنت نقضت على نفسك. وإن اخترت الأخرى وأجزت فى حكمة
الحكيم أن يختصّك بهذه الفضيلة دون غيرك وأن يُحْوِج الناس اليك
وإلى التعلّم منك فلِمَ أنكرت أن يختار عزّ وجلّ رسلًا ويختصّهم بالنبوة
ويجعلهم أئمّةً للناس ويُحْوِج الناس اليهم وإلى التعلّم منهم ليكونوا
ساسةً للناس فى أولاهم وقادةً لهم فى أمر دينهم كما ترى أنه قد
فعله؟ ولِمَ جاز أن يفيض عليك نعمته فيجعلك إمامًا للناس وأنت لا
تقدر على سياسة رجلين ولم يجز أن يفيض على أنبيائه الذين
اصطفاهم وجعلهم أئمّةً للناس حتى ساسوا العالم بأبنية شرائعهم
وأحكامهم؟

فهذا ما جرى فى هذه المسئلة ٬ وإن كان الكلام يزيد وينقص والألفاظ تختلف كان جملته ومعانيه ما قد ذكرته. وقد كان ادّعى

---

2 الى ما به B | 5 واستغنى به B | 6 دقائق علوم الفلسفة B | 17 كما تراه انه B.

فى غير هذا المجلس ما احتججت به أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه من تقدّم من الفلاسفة الى غير ذلك ممّا قد ذكرته من دعاويه.

وطالبته فى مجلس آخر وقلت له: أخبرنى عن الأصل الذى تعتقده من القول بقِدَم الخمسة: البارئ * والنفس والهيولى والمكان p. 9
والزمان أهو شىء وافقك عليه القدماء من الفلاسفة ام خالفوك فيه؟

قال: بل للقدماء فى هذا أقوال مختلفة ولكنى استدركت هذا بكثرة البحث والنظر فى اصولهم فاستخرجت ما هو الحقّ الذى لا مدفع له ولا محيص عنه.

قلت: فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا بزعمك مجتهدين قد صرفوا هممهم الى النظر فى الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة وصاروا فيها علماء وقدوةً وانت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك فى رسومهم وكتبهم وهم لك أئمّة وأنت لهم تبع لأنك درست رسومهم ونظرت فى اصولهم وتعلّمت من كتبهم؟ فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتمّ فى الحكمة من الإمام؟

قال: أنا أُورد عليك فى هذا ما تعلم أنّ الأمر كما ذكرته وتعرف الصواب من الخطأ فى هذا الباب. اعلم أنّ كل متأخّر من الفلاسفة إذا صرف همّته الى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقّته وصعوبته عَلِمَ عِلْمَ مَن تقدّمه منهم وحَفِظَه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أُخَر لأنه مهر بعلم من تقدّمه وفطن لفوائد أخر واستفضلها إذ كان البحث والنظر * والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل. p. 10

قلت: فإن كان الذى استدركه المتأخّر خلافًا على من تقدّمه كما خالفت انت من تقدّمك فإنّ الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شرّ

وزيادة فى العمى وتقوية للباطل ونقض وفساد ؟ ونحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث والنظر بآرائكم إلّا اختلافًا وتناقضًا. فإذا شرطت على نفسك أنّ المتأخّر يدرك ما لم يدركه المتقدّم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدّمك لا تأمن أن يجىء بعدك من يجتهد فوق ما اجتهدت فيعلم ما قد علمت ويستفضل ويدرك بفطنته واجتهاده ونظره ما لم تدركه انت وينقض ما حكمت به ويخالفك فى أصلك كما نقضت على من تقدّمك وخالفته فى أصله حين ادّعيت قِدَم الخمسة وزعمت أنّ من تقدّمك قد أخطأ حين خالفك وكما قد خالف بعضكم بعضًا. وعلى هذه الشريطة فإنّ الفساد قائم فى العالم والحقّ معدوم ابدًا والباطل منتظم. والذين خالفوك قد مَضَوا على الباطل والضلال لأنّ الخلاف باطل والخطأ ضلال. ويلزمك ايضا على هذه الشريطة أن تمضى على الباطل والضلال إذ كان الذى يجىء بعدك يأتى بفائدة ويُصيب ما لم تُصِبه على قياس قولك.

قال: ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ كل واحد منهما مجتهد.

p. 11 فإذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر * والبحث فقد أخذ فى طريق الحقّ لأنّ الأنفس لا تصفو من كدورة هذا العالم ولا تتخلّص الى ذلك العالم إلّا بالنظر فى الفلسفة. فإذا نظر فيها ناظر وأدرك منها شيئًا ولو أقلّ قليل صَفَتْ نفسه من هذه الكدورة وتخلّصت. ولو أنّ العامّة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا فيها أدنى نظر لكان فى ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل من ذلك.

قلت: أليس أوجبت أنّ النظر فى الفلسفة هو الوصول الى الحقّ والخروج عن الباطل؟

قال: نعم.

قلت: فقد زعمت أنّ الناس هلكوا بالتعادى والاختلاف ؟ فعلى زعمك لا يزداد من ينظر فى الفلسفة إلّا هلاكًا لأنك قد أقررت أنّ للفلاسفة أقاويل مختلفة وأنّ الذى تعتقده خلاف ما كان عليه من

تقدّمك وألزمت على نفسك هذه الشريطة أنّ الذى يجىء بعدك يجوز أن يخالفك ويخالف غيرك. فعلى هذه الشريطة يقوى سبب الهلاك فى كل يوم ويزداد الباطل والضلال.

قال: أنا لا أعدّ هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ من نظر واجتهد هو المحقّ وإن لم يبلغ الغاية على ما قد وصفته لك، ولأنّ الأنفس لا تصفو إلّا بالنظر والبحث. هذا هو جملة القول فقط.

قلت: أمّا إذا أصررت على هذه الدعوى ورددت الحقّ وعاندته فأخبرنى ما تقول فيمن نظر فى الفلسفة وهو * معتقد لشرائع الأنبياء p. 12 هل تصفو نفسه وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم؟

قال: كيف يكون ناظرًا فى الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على الاختلافات مُصِرّ على الجهل والتقليد!

قلت: أوليس ادّعيت أنّ مِن نظر فى الفلسفة وإن لم يتبحّر فيها ونظر فيها أقلّ قليل منها صَفَتْ نفسه؟

قال: نعم.

قلت: فإنّ هذا الذى لم يتبحّر ونظر فى القليل قد اقتدى بمن تقدّم وقلّده ولم يحصل إلّا على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد. فأىّ خرافات أكثر من هذه، وأىّ تقليد فوق هذا، وأىّ جهل أعظم منه؟ وأىّ تصفية لنفس هذا وعلى ما ذا حصل إلّا على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبيائه ورسله والدخول فى الإلحاد والقول بالتعطيل! أوليس هذا أولى بأن يسمّى جاهلاً مقلّدًا معتقدًا للخرافات والاختلاف من جميع الناس؟

قال: إذا انتهى الكلام الى هذا يجب أن يُسكَت.

وطالبته فى مجلس آخر وقلت له: أخبرنى ألست تزعم أنّ الخمسة قديمة لا قديم غيرها؟

قال: نعم.

قلت : فإنّا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيّام والليالى
وعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان ام
محدثة ؟

قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمةً لأنّ هذه كلّها مقدَّرة على
حركات الفلك ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه
p. 13 محدث . وهذا قول * ارسطاطاليس فى الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا
فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول إنّ الزمان زمان مطلق وزمان محصور ،
فالمطلق هو المدّة والدهر وهو القديم وهو متحرّك غير لابث ، والمحصور
هو الذى بحركات الأفلاك وجرى الشمس والكواكب . وإذا ميّزت هذا
وتوهّمت حركة الدهر فقد توهّمت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبد
السرمد . وإن توهّمت حركة الفلك فقد توهّمت الزمان المحصور.

قلت : فأوجدنى للزمان المطلق حقيقةً نتوهّمها . فإنّا إذا رفعنا
حركات الفلك ومرّ الأيّام والليالى وانقضاء السلطان عن الوهم ارتفع الزمان
عن الوهم فلا نعرف له حقيقةً . فأوجدنى حركة الدهر الذى ذكرت أنه
الزمان المطلق .

قال : ألا ترى كيف ينقضى امر هذا العالم بمرّ الزمان : طف طف
طف ، هو شىء لا ينقضى ولا يفنى . وهكذا حركة الدهر اذا توهّمت
الزمان المطلق .

قلت : إنما ينقضى امر العالم بمرّ الزمان الذى هو بحركات الفلك .
والعالم محدث والفلك محدث وأنت مقرّ بذلك . والزمان من أسباب
العالم فهو محدث معه ، ومرّ الزمان وانقضاؤه مع انقضاء امر العالم كما
أنّ حدوثه مع حدوثه . ولا نعرف للزمان حقيقةً إلّا ما ذكرنا من
حركات الفلك والشمس وعدد السنين والأشهر والأيّام والساعات . فإذا
رفعت هذه عن الوهم ارتفع الزمان فلا زمان كما ذكرنا . فإمّا أن
p. 14 تجعل هذه ايضا قديمةً * مع الزمان حتى يكثر عدد الأشياء القديمة
ويكون الفلك وما يدبّره داخلاً فى هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع

الى القول بقدم العالم ، او تقرّ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة ، او توجدنى للزمان أنّيّـةً غير هذه ليكون واقعًا تحت الوهم كما أنه الآن واقع تحت الوهم بوقوع هذه تحت الوهم. وهذه الألفاظ التى أوردتها قولك طف طف طف هو ايضا شىء يقع عليه العدد ، ولا يقع تحت الوهم إلّا من جهة النطق والعدد والنطق والعدد محدثان. وإذا كان كذلك فلم تورد بعدُ شيئًا حين أوردت هذه الألفاظ التى يستحى العاقل < من > مثلها فهات ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوهم!

قال: هذا لا ينقضى القول فيه. وقد عرّفتك أنّ ارسطاطاليس كان يعتقد ما تقوله انت وقد خولف فيه. وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقده فى الزمان ، وهذا عندى أصْوَب الأقوال.

قلت: فإذا رجعتَ الى التقليد وإلى الاختلاف الذى أنكرته واقتديت بافلاطون فى هذا الباب وقلّدته وتركت قول ارسطاطاليس وخالفته فقد سلّمناه لك. ويلزمك ايضا فى المكان ما يلزمك فى الزمان.

قال: كيف؟

قلت: أخبرنى عن المكان أهو محيط بالأقطار ام الأقطار محيطة به؟

قال: بل الأقطار محيطة بالمكان.

قلت: كيف لا تعدّ الأقطار مع الخمسة التى زعمت أنها قديمة ، لأنه إن كان المكان قديمًا فقد أوجبت أنّ الأقطار قديمة معه!

قال: * الأقطار هى المكان والمكان هو الأقطار ، وهما شىء واحد p. 15
لا فرق بينهما.

قلت: كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئًا واحدًا وقد أعطيتنى أنّ الأقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالأقطار! أوليس قد فرقت بهذا القول بين المكان والأقطار؟ ولعمرى أنّ الصواب أن تفرق بينهما ولكن قد اضطرّك الأمر الى أن تباهت وتقول إنهما شىء واحد حين انتقض عليك قولك بقِدَم المكان دون الأقطار. فإمّا أن تجعل

الأقطار الستة قديمةً مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة احد عشر او ترجع عن القول بقدم المكان.

قال: قد اختلف قول الفلاسفة فى الأقطار. فأنكر بعضهم أن تكون ستّةً وقالوا فى هذا أقوالاً كثيرةً.

فلمّا رأيته قد فزع الى هذا القول يريد أن يخرج الى كلام آخر قلت: لا نبالى أختلفوا فى عددها ام اتّفقوا زادوا ام نقصوا قالوا إنّ أعدادها كثيرة او قالوا هو قطر واحد. فإنّ تلك الكثيرة او هذا الواحد هو مع هذا المكان. فإن كان المكان قديمًا فإنّ القطر قديم ؛ وإن كان محدثًا فالمكان محدث. ولا بدّ للمكان من الأقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان.

قال: فإنّى أقول فى المكان ايضا إنه مكان مطلق ومكان مضاف ؛ والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذى يجمع أجسامًا. وإن رفعت الأجسام عن الوهم لم يرتفع الوعاء كما لو أنّا رفعنا الفلك عن الوهم لم
p. 16 يرتفع الشىء * الذى هو فيه عن الوهم بل هو باقٍ فى الوهم ؛ كالدنّ الذى يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوهم ولم يرتفع الدنّ بتّةً. والمكان المضاف إنما هو مضاف الى المتمكّن ؛ فإذا لم يكن المتمكّن لم يكن مكان. وهذا مثل العرض الذى اذا رفعته عن الوهم ارتفع الجسم كما أنك إذا رفعت الخطّ عن الوهم ارتفع السطح عن الوهم.

قلت: فإنّ السطح من الخطّ وليس مثاله مثال المكان من المتمكّن وإنما المثال كقولك الأوّل فى الفلك. ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا رفعت الفلك عن الوهم لم يرتفع المكان عن الوهم بل يرتفع المكان بارتفاع الفلك عن الوهم. والذى قلت فى باب الدنّ والشراب هو ايضا مثل الخطّ والسطح لأنّ كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكّن.

قال: فأوجدنى للأقطار أنّيّةً يشار اليها.

قلت: أجِبْنى هل نحن فى المكان؟

قال : نعم .

قلت : فأشِر الى المكان الذى نحن فيه لا يدفعه احد؟

قال : هذا الذى نحن فيه لا يدفعه احد .

قلت : قولك إن أشرت الى الأرض قلنا هذه أرض ولها أقطار ، وإن أشرت الى الهواء قلنا هذا هواء وله أقطار ، وإن أشرت الى السماء قلنا هذه سماء ولها أقطار .

قال : هذه كلّها متمكّنة فى المكان ، والمكان ليس له جرم يشار اليه إنما يعرف بالوهم .

قلت : وكذلك الأقطار التى تحيط بالمكان ليس لها جرم يشار اليه إنما تُدرك بالوهم . فإن ارتفعت الأقطار عن * الوهم ارتفع المكان . فإذاً p. 17 لا مكان ولا أقطار وسبيلهما فى الوقوع تحت الوهم سبيل واحد ، وهذه المسئلة مثل ما جرى فى باب الزمان .

قال : أَجَلْ لعمرى ، والذى أقوله ايضا فى باب المكان هو قول افلاطون ، والذى قد تشبّثت به انت هو قول ارسطاطاليس . وأنا فقد وضعت فى المكان والزمان كتاباً ، فإن أردت الشفاء فى هذا الباب فانظر فى ذلك الكتاب .

قلت : لست أدرى ما فى ذلك الكتاب ولا ما قاله افلاطون وارسطاطاليس . فهات على ما تدّعيه برهانًا ولا تُحِلْنى على كتاب

قال : هو ما قد قلت لك . — ثم سكت

قلت : قد انقضى هذا . ألست تزعم أنه لا قديم إلّا هذه الخمسة وأن العالم محدث؟

قال : نعم .

قلت : وأىّ هذه الخمسة أحدث العالم؟

قال : نعم .

قلت : تكلّم فى هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المطالبة من الدهريّة لنا بالعلّة فى حدث العالم .

قال : للناس فيه اقاويل غير مقنعة وليست عليهم حجّة اوكد ممّا استدركته ولا تثبت لأحد حجّة فى ذلك دون الرجوع الى ما أعتقده .

قلت : وما تلك الحجّه المقنعة ؟

قال : أنا أقول إنّ الخمسة قديمة وإنّ العالم محدث . والعلّة فى إحداث العالم أنّ النفس اشتهت أن تتجبّل فى هذا العالم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبّلت فيه واضطربت فى إحداث العالم وحرّكت الهيولى حركاتٍ مضطربةً مشوّشة على غير
p. 18 نظام * وعجزت عمّا أرادت . فرحمها البارئ جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمةً منه لها وعلمًا أنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبته عادت الى عالمها وسكن اضطرابها وزالت شهوتها واستراحت . فأحدثت هذا العالم بمعاونة البارئ لها . ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه ولولا هذه العلّة لما أُحدث العالم . وليست لنا حجّة على الدهريّة أوكد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجّة لنا عليهم بتّة بتّة لأنّا لا نجد لإحداث العالم علّةً ثبتت بحجّة ولا برهان .

قلت : أمّا الحجج على الدهريّة فى إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت عليك لأنّ هواك فيما تدّعيه قد غلب . وإن لم تكن على الدهريّة حجّة فى إحداث العالم إلّا ما ذكرتَ فقد ضعف من قال بحدث العالم — ونعوذ بالله من ذلك — لأنّ الذى تدّعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر علىّ ؟

قلت : أخبرنى ألست تزعم أنّ النفس اشتهت أن تتجبّل فى هذا العالم فاضطربت فى إحداثه على ما حكيت من القول فأعانها البارئ رحمةً منه لها ؟

قال : نعم .

قلت : فهل علم البارئ أن يلحقها فى ذلك الوبال إن تجبّلت فيه ؟

قال : نعم .

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحداث هذا العالم ومنعها من التجبّل فيه كان أولى بالرحمة * لها من أن أعانها وأوقعها فى هذا الوبال العظيم على زعمك ؟ p. 19

قال : لم يقدر على منعها من ذلك .

قلت : قد ألزمت البارئ العجز ؟

قال : لم ألزمه العجز .

قلت : ألست تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك « لم يقدر » أليس هو عجز ؟

قال : لم أعْنِ أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكنّى أضرب لك مثلاً تعرف منه صواب ما أوردته . إنما المثل فى هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبّه ويرحمه ويشفق عليه ويمنع منه الآفات فتطلّع ولده هذا فى بستان فرأى ما فيه من الزهر والغضارة وفى البستان شوك كثير وهوامّ تلسع والصبىّ لا يعرف ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتُحرّكه الشهوة وتنازعه نفسه الى الدخول الى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما فى البستان من الآفات وهو يبكى وينزع الى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوامّ . فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهى حتى لا يدخله فتشوكه شوكة او تلسعه عقرب فعند ذلك ينتهى وتزول شهوته وتستريح نفسه فيخلّيه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه نفسه بعد ذلك على العود اليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع البارئ جلّ وتعالى . وهذا معنى * قولى لم يقدر على منعها ولم أُلزمه العجز . p. 20

قلت : وهذا ايضا منكسر من جهات .

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أنّ البارئ جلّ وعزّ تامّ القدرة ؟

قال : نعم .

قلت : فكيف لم يعرّف النفس ما ينالها من الوبال اذا تجبّلت فى هذا العالم قبل أن تتجبّل فيه وهو قادر تامّ القدرة ؟ فإنّ ذلك أتمّ فى الحكمة وأبلغ فى الرحمة من أن ألقاها فى هذا الوبال الطويل هذا الدهر المديد . فإن زعمت أنه لم يقدر أن يعرّفها إلّا بعد تجبّلها فى هذا العالم فقد عجّزته لأنّ المخلوق ايضا لا يقدر أن يعرّف الصبى إلّا بعد دخول البستان . فإذًا قد استوى الخالق والمخلوق فى القدرة وهذا هو العجز التامّ جلّ الله وتعالى عن ذلك . وإن زعمت أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص فى رحمته وحكمته عزّ الله عن ذلك . وينكسر ايضا من جهات أُخر : ألست تزعم أنّ النفس كانت جاهلةً بما يلحقها من الوبال إذا تجبّلت فى هذا العالم وضربتَ المثل بالصبىّ والبستان ؟

قال : نعم .

قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبىّ والصبىّ ينظر اليه وتُحرّكه الشهوة الغريزيّة للدخول اليه . فهل كان العالم موجودًا مع النفس حتى تطلّعت فيه وحرّكتها الشهوة للتجبّل فيه ؟ فإن زعمت أنّ العالم كان موجودًا مع النفس فقد رجعت عن القول بحدث العالم
p. 21 لأنك زعمت * أنه موجود مع النفس والنفس عندك أزليّة قديمة . وإن زعمت أنّ العالم كان معدومًا فمن أين عرفت النفس أنّ عالمًا يكون بهذه الصفة حتى اشتهت أن تتجبّل فيه والنفس جاهلة بما لها من الوبال فى ذلك ؟ فهى أن تجهل عالمًا ليس بموجود أولى . وإن زعمت أنها علمت أنّ عالمًا يكون على هذا المثال قبل أن كان فقد قضيت على النفس بالعلم . فكيف يجوز أن تعلم أنّ عالمًا يكون بهذه الصفة ولم تعلم ما يلحقها من الوبال لمّا تجبّلت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بقديم مع النفس وأنه أُحدث بعد ذلك ثم

تطلّعت النفس فيه فقد نقضت قولك إنّ علّة إحداث العالم أنّ النفس اضطربت وحرّكتها الشهوة للتجبّل فى هذا العالم فأعانها البارئ حتى أحدثته. وفى وجه آخر: أخبرنى عن هذه الحركة التى بعثت شهوة النفس على التجبّل فى هذا العالم هى غريزيّة ام قسريّة؟ فإن ادّعيت أنها غريزيّة فقد لزمك ان تقول إنّ هذه الحركة والشهوة قديمتان مع النفس. وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قديمة لأنّ الحركة والشهوة قديمتان. ويلزمك أيضا أن يكون العالم قديمًا معها لأنه إذا كانت علّة تجبّلها فى العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذًا قديم مع علّته لأنّ الطبع لا يفتر عن عمله والمعلول مضاف الى علّته. وإن زعمت أنّ الحركة التى بعثت الشهوة * محدثة p. 22 غير طبيعيّة فلا بدّ أن تكون قسريّة ولا بدّ من قاسر قسرها ولا يجوز أن يكون شىء قسرها إلّا البارئ جلّ وتعالى إلّا أن تجعل القاسر لها الهيولى او المكان او الزمان. وهذا خلف غير ممكن.

قال: فإنّى أقول إنّ هذه الحركة ليست طبيعيّة ولا هى قسريّة.

قلت: فإنّ الفلاسفة اتّفقوا على أنّ الحركة حركتان طبيعيّة وقسريّة ولا ثالثة لهما.

قال: صدقت، هذا قول القدماء ولكنّى قد استدركت فى هذا شيئًا لطيفًا واستخرجت منه ما لم يسبقنى اليه احد غيرى. وأنا أقول إنّ الحركات ثلثة طبيعيّة وقسريّة وفلتيّة.

قلت: فهذه الثالثة لم نسمعها ولم نعرفها، فعرِّفناها كيف تكون؟

قال: أنا أضرب لك مثلاً يُتصوّر لك وتعرف وجه الصواب فيه.

وجَرَت هذه المناظرة بينى وبينه فى دار بعض الرؤساء وكان ذلك الرئيس قاعدًا مع قاضى البلد يتناظران فى أمر بينهما وهما بحيث نراهما، وحضر هذا المجلس معنا المعروف بأبى بكر حسين التمّار المتطبّب

فقال الملحد فى باب المثل الذى أراد أن يُثبت به لحركة الفلتيّة التى أبدعها: هل ترى هذا القاضى قاعدًا مع الأمير؟

قلت: نعم.

قال: أرأيت لو أنه تناول طعامًا رياحيًا فتحرّكت الرياح فى جوفه واشتدّت وهو يمسكها ويضبط نفسه وهو لا يُرسلها حذرًا من أن يكون لها وقع فيفتضح، ثم تغلبه الرياح فتفلت منه فليست هذه
p. 23 حركة طبيعيّة ولا قسريّة بل هى * فلتيّة.

قلت: ألست تزعم أنّ علّة الرياح التى انفلتت من القاضى هى الطعام الذى تناوله؟

قال: نعم.

قلت: إذًا فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلتيّة التى تزعم أنها حرّكت شهوة النفس علّة قد تقدّمت الحركة حتى أحدثتها فى النفس كما أنّ الطعام علّة لهذه الرياح. وإذا كانت هنالك علّة قد تقدّمت فلا بدّ أن تكون قديمةً مع النفس او أحدثها محدِث. فإن كانت قديمةً معها فهى طبيعيّة ويجب أن تكون النفس أبدًا متحرّكة بهذه الحركة لأنّ الطبع لا يفتر عن عمله، ويجب ايضا أن تعدّها مع هذه الخمسة التى تزعم أنها قديمة. وإن كانت هذه الحركة محدثةً فهى قسريّة، فمن الذى أحدثها وقسر النفس عليها؟

فلمّا انتهى الكلام الى ههنا ضحك حسين التمّار شامتًا به وكان يحضر هذه المناظرات فيُظهر الشماتة به إذا انكسر لِما كان بينهما من الخلاف فى قِدَم العالم وحدثه. فلمّا ضحك متعجّبًا لِما أورده خجل الملحد من ضحكه وأقبل عليه وقال له: وأىّ مقدار للدهرىّ حتى يستهزء ويضحك ويُسيئ أدبه؟ دع عنك الضحك وتكلّم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرّفك مقدارك.

قال له حسين التمّار: الآن بعد أن افتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتى ضرّطت القاضى وفضحتة عند الأمير وأوردت هذا

السخف وهذه الحجّة الباردة أقبلت تسفه علىّ وتستريح الى
مخاصمتى! دعنى ومذهبى وأَجِبْ الرجل فليس * هذا ممّا يعينك p. 24
ويخلّصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التى تُمخرق بها على
الناس.

وبقيا ساعة فى نحو هذا التشاتم وانقطع الكلام. وإنما ذكرت هذه الحكايات لتعرف رحمك الله ما كان الملحد عليه من الاعتقاد الضعيف والرأى السخيف، ثم يصنّف بعقله المدخول ورأيه المأفون كلامًا فى إبطال النبوة ويورد ذلك الهذر الذى فى كتابه الذى صنّفه فى هذا الباب. وأنا أذكر نُكَتًا احتجّ بها وأدلّ على فساد قوله وأقول فى إثبات النبوّة وتقوية أمر الأنبياء والرسل عليهم السلام والدلائل الواضحة على نبوّتهم ما يمحق الله به دعاوى الملحدين الكفرة الضالّين الفجرة، وإن كان الله عزّ وجلّ قد أوهن كيدهم وأعزّ دينه ونصر أوليائه وأهان أعداءه وأعداء دينه. وأذكر من معجزات محمد صلى الله عليه وآله القائمة فى العالم ما لا يقدر ملحد على دفعه ولا كافر على نقضه بحول الله وقوته عن جاره وبحسن نظر أوليائه. وبالله نستعين وعليه نتوكّل وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وممّا ذكر الملحد فى كتابه المسئلة التى فى صدر كتابنا هذا إنا ناظرناه عليها وذكرنا فى جوابها ما فيه مقنع لمن أنصف، إن شاء الله تعالى. —

(*A suivre.*)

Neue Dokumente zur altsüdarabischen Epigraphik.

HANS SCHLOBIES - Berlin

MARCEL COHEN, der nach dem Tode MAYER LAMBERT's den von diesem vorbereiteten dritten Band des *Corpus Inscriptionum himyariticarum* zum Druck befördert hat, veröffentlicht jetzt die Texte und Materialien zur altsüdarabischen Inschriftenkunde, die ihm während seiner vierjährigen Tätigkeit für die Pariser « Académie des inscriptions et belles-lettres » zugeflossen sind und die im *Corpus* nicht mehr verwertet werden konnten (1). Die neuen Dokumente stammen teils aus dem wissenschaftlichen Nachlass MAYER LAMBERT's, teils sind sie dem Verfasser von Museen und Privatpersonen zur Verfügung gestellt worden.

Die Arbeit wird eingeleitet durch Mitteilungen über die wichtigsten Museen, die altsüdarabische Denkmäler besitzen (Berlin, Wien, Istanbul, Aden, Bombay, Brüssel, London, Marseille und Paris), und über den Stand ihrer Veröffentlichungen. Dann folgen die neuen Dokumente, nach Steininschriften, Münzen, Siegeln und Siegelsteinen geordnet. Ein besonderer Abschnitt ist einigen noch nicht entzifferten Inschriften gewidmet. Im Schlusskapitel werden Fälschungen und verdächtige Stücke besprochen. Ihre Zahl übersteigt, wenn man noch die in den vorhergehenden Kapiteln behandelten unechten Stücke hinzunimmt, die der authentischen Denkmäler um ein Beträchtliches und gibt ein recht anschauliches Bild von der blühenden Entwicklung, die die Antiquitätenindustrie in Ṣanʿā und Aden genommen hat.

Entsprechend ihrer verschiedenartigen Herkunft gehören die mitgeteilten Denkmäler auch sprachlich nicht nur einer einzigen Gruppe an. Neben sabäischen stehen qatabānische Inschriften: Louvre 4729 (S. 24 f.), 4731 (S. 25 f.) und 4732 (S. 26 f.). Ausānisch ist das Fragment einer Königsinschrift Louvre 4741 (S. 28). Bemerkenswert sind ferner die liḥjānischen Inschriften zweier geschnittener Steine des Pariser Medaillenkabinetts (S. 51 und 55). Als vermutlich tamūdisch

(1) MARCEL COHEN, *Documents sudarabiques, en autocopie avec 9 planches au trait et 6 planches en phototypie*. Paris 1934. 80 S., 15 Taf.

wird von Cohen eine Inschrift angesehen, die nur in einem Abklatsch unbekannter Provenienz vorliegt (S. 63). Schliesslich sind auch einige aksumitische Münzen aufgenommen worden (S. 44 ff.).

Die Edition Cohen's ist in jeder Hinsicht als vorbildlich zu bezeichnen. Der mannigfachen Schwierigkeiten, mit denen der Druck sabäischer Texte verbunden ist und die auch in diesem Falle die Herausgabe über Gebühr zu verzögern drohten, ist der Verfasser dadurch Herr geworden, dass er sich der nicht geringen Mühe unterzog, den Text in Autokopie zu veröffentlichen. Diese Ökonomie ist dem Bildteil des Werkes zugute gekommen. Von sämtlichen Originalen werden gute photographische Abbildungen, die jede gewünschte Kontrolle gestatten, von allen übrigen Stücken genaue Nachzeichnungen geboten ([1]). Die Abbildungen werden aufs beste ergänzt durch eine sorgfältige Beschreibung, die die nötigen Angaben über Herkunft, Material, Grössenverhältnisse und Erhaltungszustand bringt. Zur Umschreibung der sabäischen Buchstaben bedient sich der Verfasser der von ihm in seinen früheren linguistischen Arbeiten aufgestellten lateinischen Transskription. Der Kommentar ist so knapp wie möglich gehalten. Auch darin wird man höchstens einen Vorzug erblicken. Bewusst hat Cohen darauf verzichtet, zu jedem Text eine endgiltige Interpretation zu liefern. Nirgends wird durch autoritäre Festlegungen der Schein einer im Grunde nicht vorhandenen Sicherheit vorgetäuscht. Wo die Deutung unsicher ist — und das ist in den sabäischen Inschriften öfter der Fall, als manche Interpreten wahr haben wollen —, hat der Verfasser stets darauf hingewiesen. Vielleicht wird seine Methode ihm von mancher Seite den Vorwurf allzugrosser Ängstlichkeit eintragen. Um zu gesicherten Resultaten zu gelangen, gibt es auch in der Sabäistik keinen bessern Weg als den von Cohen eingeschlagenen, nämlich zunächst einmal alles Problematische auch wirklich mit einem Fragezeichen zu versehen.

Im Folgenden seien als Ergänzung zu den Ausführungen Cohen's noch einige Einzelbemerkungen angeschlossen.

S. 2. Über einige noch nicht publizierte südarabische Denkmäler

([1]) Es mag bei dieser Gelegenheit angemerkt werden, dass der Grundsatz, jeder epigraphischen *editio princeps* nach Möglichkeit photographische Reproduktionen beizugeben, noch längst nicht allgemein anerkannt wird. So enthalten z. B. die zahlreichen von der Wiener Akademie veranlassten Publikationen altsüdarabischer Inschriften der Sammlung Glaser und der Südarabischen Expedition nicht ein einziges Photo einer Inschrift oder eines Abklatsches.

der Berliner Museen sind die Bemerkungen bei Mordtmann–Mittwoch *Himjar. Inschr.* S. VIII und 2 zu vergleichen.

S. 3. Von Privatsammlungen altsüdarabischer Denkmäler sind in Aden neben der grossartigen Sammlung Kaiky Muncherjee zu̧ nennen: Col. Lake, Sir J. E. Scott, Khan Bahadur Pestonjee B. Mehta und Abdulkarim Hasanali. Das öffentliche Museum, das seit einigen Jahren in der Nähe der berühmten Tanks eingerichtet ist, besitzt neben zahlreichen Falsifikaten auch recht wertvolle Originalinschriften, vor allem aus Ḥaḍramaut und Qatabān.

S. 4. Die Inschrift *Bombay KI,* von der Ryckmans *Le Muséon* XL (1927) S. 192 ff. (Nr. 36) die ersten acht Zeilen auf Grund einer Pause in hebräischer Transskription veröffentlicht und übersetzt hatte, wird auf Taf. X in einer ausgezeichneten Photographie reproduziert. Cohen beschränkt sich im Übrigen auf einen Leseversuch (Taf. I), der über das von Ryckmans Gebotene nicht wesentlich hinausführt. Mit Hilfe der neuen Photographie ist es jedoch möglich, den Text der Inschrift vollständig wiederherzustellen:

Sym- רתדאלו ׀ אזכן ׀ בן ׀ חלחלם ׀ ושהר ׀ מ]ק
bol תוי ׀ אלשרח ׀ יחצב ׀ ואחיהו ׀ יאזל ׀ בי]ן
מלכי ׀ שבא ׀ ודרידן ׀ בני ׀ פרעם ׀ ינהב ׀ מלך ׀ [ש
באן הקני ׀ אלמקהתהון̇תורבעלסבעלחרונם
צלמן ׀ דדהבן ׀ חגן ׀ כהראיהו ׀ בשנתהו ׀ כליה]ק
ניהו ׀ ורא ׀ כהקניהו ׀ ולחמרהמו ׀ אלמקהתהון
תור]בעלסבעלחרונם[׀ ו]פי ׀ מראיהמו ׀ אלשרח ׀ יח]צב
ואחיהו ׀ יאזל ׀ בין ׀]מלכי ׀ שבא ׀ ודרידן ׀ ולחמר
הו ׀]אלמקה[׀ חטי ׀ ורצו ׀]מהאיהו ׀ ולשעדה[מו ׀ אולד
ם׀ אד]כרם ׀ הנא[ם ׀ ו]ופי ׀ גרבה[מו ׀ ולשעדהמו
את]מר ׀ ואפקל ׀ [צד]קם ׀ דיהרצונה[מו ׀ ולחרינהמו
אלמקה ׀ בן ׀ כל ׀ באשתם ׀ ונצע[׀ ושצי ׀ שנאם ׀ ד
ר]חק ׀ וקרב ׀ באלמקהתהון̇בעלח[רונם

[1] *Raṯad'ulū Azkan b. Ḥalḥal^m wa–Šahr, der ma[q]* [2] *tawī des Īlšaraḥ Jaḥḍib und seines Bruders Ja'zil Bajj[in],* [3] *der beiden Könige von Saba und Ḏu–Raidān, der Söhne des Fari^{ʿm} Janhub, des Königs von [Sa]* [4] *ba, hat dargebracht dem Almaqah Ṯahwān Ṯaur Baʿl^m, Herrn von Ḥarwān^m,* [5] *die goldene Statue gemäss dem, was er ihn*

hat schauen lassen in seinem Schlafe, dass er sie ihm [wei] [6] *hen sollte, und sieh, wie er sie ihm geweiht hat!, und damit ihnen schenken möge Almaqah Ṯahwān* [7] *[Ṯaur] Baʿl*^{m}*, der Herr von Ḥarwān*^{m}*, das [Wohl] ergehen ihrer beiden Herren, des Īlšaraḥ Jaḥ[ḍib* [8] *und seines Bruders Jaʾzil Bajjin], der beiden Könige von Saba und Ḏū-Raidān, und damit [ihm] schenken möge* [9] *Almaqah [die Gunst und Huld] seiner beiden Herren, und damit er [sie] beglücke [mit* [10] *ge]sunden männ[lichen Kindern und ihrem] eigenen Wohlergehen[, und auf dass er sie beglücke mit* [11] *reich]lichen Früchten und Ernten, was [sie] erfreuen [möge, und auf dass sie bewahre]* [12] *Almaqah vor jedem Schaden und Anschlag [und Nachstellung von Feinden, die* [13] *f]ern und nah sind. Mit Almaqah Ṯahwān, dem Herrn von Ḥar[wān*^{m}*!]*

Z. 1. Das zweite Glied des Namens Raṯadʾulū dürfte der von J. H. Mordtmann *Klio* XXV H. 3 (1932) S. 433 erschlossene Gottesname אלו bilden. — Bei חלחלם hat die Kopie auf Taf. I versehentlich das zweite ל ausgelassen. — שהר ist nicht mit Ryckmans als Name eines zweiten Stifters aufzufassen, sondern stellt das zweite Glied einer doppelten Sippenbezeichnung dar; hierzu vgl. die Ausführungen von Mordtmann–Mittwoch *Himjar. Inschriften* zu Nr. 18_1 und $22_{4f.}$.

Z. 5. In der Wiedergabe auf Taf. I fehlt das דׄ vor דׄהבן! — Der folgende Passus mit der Erwähnung des Inkubationsorakels ist von Cohen verkannt worden. Den Sinn der Stelle hatten bereits Mordtmann–Mittwoch *Sab. Inschr.* S. 223 Anm. 1 richtig vermutet. In שׂנת — die Lesung ist sicher — liegt zweifellos das sabäische Wort für *Schlaf* vor, vgl. nordar. سِنَةٌ und hebr. שֵׁנָה.

Am Ende von Z. 8 fehlt in der Kopie auf Taf. I das ו vor לחמר. Das ו ist ebenfalls auf der Photographie noch sichtbar.

Die Ergänzung der letzten Zeilen der Inschrift beruht auf den zahlreichen Parallelstellen anderer Votivinschriften.

S. 9/10. Die Inschrift Louvre 4546 ist sowohl von Mayer Lambert *Nouveau Supplément* Nr. XII (danach *RÉS* 3583) wie von Cohen (Taf. X 2) auf dem Kopfe stehend wiedergegeben worden. Es ist zu lesen:

ראבם | בן |
? | אדׄנת | ע ?
הו | ? ב

Wohl nur Zufall ist es, dass sich die Wörter ראבם und אדׄנת beide auch in der Inschrift Gl. 1000 B (Z. 4 und 5) finden.

S. 11. Das zu Louvre 4730 erwähnte Fragment der Sammlung Bardey dürfte schon wegen seiner Grösse kaum in einer der Lücken von Mordtmann–Mittwoch *Himjar. Inschr.* Nr. 22 unterzubringen sein. Ausserdem scheint es, soweit ich das auf der mir vom Verfasser freundlichst zur Verfügung gestellten Photographie Bardey's feststellen konnte, auf der einen Seite einen gegen die Schriftfläche etwas erhöhten Rand zu besitzen, was ebenfalls gegen seine Zugehörigkeit zu der genannten Inschrift sprechen würde.

S. 16 ff. Dass die drei Inschriftenfragmente aus Bombay CI 962, 963 und 978 zu einer Inschrift gehören, war von Cohen bereits in den *Addenda* zum III. Band des *Corpus* erkannt worden. Jetzt wird die dort in Aussicht gestellte Neubearbeitung des Textes vorgelegt, die gewiss überall Zustimmung finden wird. Bei der Ergänzung des in Z. 3 am Anfang zerstörten Wortes ist zu beachten, dass das ם nicht zum Stamm gehört, sondern die Mimation darstellt. Die vorgeschlagene Wurzel נהם kann also nicht in Frage kommen. In Z. 8 am Ende möchte man ור]א | כצד]ק ergänzen, und am Anfang von Z. 11 dürfte כהגב]א zu lesen sein.

S. 23 f. (Inschrift aus El-Wādī). Die Photographie Taf. X 5 ergibt folgende sichere Lesung von Z. 1:

..עבן | אתקף | ובניהו | לחי...

Der Beiname אתקף erscheint jetzt auch in einer Inschrift des Hamburgischen Museums für Völkerkunde (Mittwoch–Schlobies Nr. 12), die von Klienten der Suḫaimier herrührt. — Am Schluss von Z. 2 ist noch ein Trenner sichtbar. Die Übersetzung von אדם | דמאדנם mit *ressortissants de m'dn* ist grammatisch nicht korrekt. Es müsste heissen *Klienten des (Herrn) von Maʾḏin*^{m}. — In Z. 3 ist vor וشעבם noch ...הן | sichtbar, wie auch Ryckmans *Rev. Bibl.* 1931 S. 268 liest.

S. 24. (Louvre 4729). אבעלי in Z. 6 braucht nicht unbedingt von בעל abgeleitet zu werden. Man könnte auch an einen mit אב zusammengesetzten Eigennamen denken. Allerdings ist אבעלי bisher meist als Frauenname belegt.

S. 25 f. (Louvre 4731). Z. 1 חישן : דת | בית | חישן ist weder der Name eines Hauses, noch eines Stammes, sondern Sippenname oder männlicher Personnename. Die Übersetzung *cette maison ḥys(n)* ist grammatisch unmöglich. Zu der Wendung *Angehörige des Hauses des Ḥaisān* sind die Parallelstellen Mordtmann–Mittwoch *Himj.*

Inschr. Nr. 41 Z. 2 und CI 551 Z. 2 heranzuziehen. Es handelt sich also um eine verheiratete Frau. In dem weggebrochenen Anfang der Zeile hat ihr Name und die Angabe der Geburtssippe gestanden. Dann wird man auch in אמת | נב... keinen weiblichen Eigennamen sehen — beachte die getrennte Schreibung! —, sondern die Bezeichnung des Klientelverhältnisses *Klientin des Nab*.... — Der Kommentar zu Z. 3 beruht auf einem Versehen. Im Text der Inschrift steht nicht בקלם, sondern בלקם. Es ist ב[חתי | ב״ zu ergänzen und das bei Mordtmann–Mittwoch *Sab. Inschriften* zu Nr. 162 gesammelte Material zu vergleichen. Am Schluss der Zeile ist noch ein ר sichtbar.

S. 26. (Louvre 4732). Die richtige Ergänzung und Deutung von Z. 2 ist jetzt von Ryckmans *Le Muséon* XLVIII (1935) S. 169f. gegeben worden.

S. 49. Gegen die von D. H. Müller vorgeschlagene Wiedergabe des Monogramms von CI 787 durch חיום wird vom Verfasser mit Unrecht eingewandt, dass die Reihenfolge der Buchstaben im Monogramm gegen diese Lesung spräche. Eine Durchmusterung der bisher bekannten altsüdarabischen Monogramme, soweit ihre Auflösung gesichert ist, zeigt vielmehr, dass bei der Zusammensetzung von Monogrammen die ursprüngliche Reihenfolge der Buchstaben fast nie gewahrt worden ist. Entscheidend für die Anordnung sind ausschliesslich ornamentale Gesichtspunkte gewesen.

S. 56. (British Museum 1919. 7-9. 7). Wenn מחין, wie der Verfasser will, eine Nominalbildung mit *m*–Präfix von der Wurzel חין *leben* ist, müsste das Fehlen des Artikels erklärt werden. Aber vielleicht ist die Inschrift nicht sabäisch, sondern altäthiopisch ohne Vokalbezeichnung? Dann wäre ማሕየው ፡ zu lesen.

S. 64 unten. Das bei Nielsen *Handbuch* I S. 173 abgebildete Bronzetäfelchen Gl. 1332 scheint eine Fälschung aus der Werkstatt eines Ṣanʿāner Kupferschmiedes zu sein.

S. 65. Die *Rev. Bibl.* 1926 Taf. XIII 11 abgebildete Inschrift ist nicht, wie Cohen meint, unentziffert. Einen ersten Entzifferungsversuch veröffentlichte Ryckmans *A propos des inscr. himyar.* (SA aus *Rev. Bibl.* Juli 1927) S. 14. Die endgiltige Lesung des Textes haben Mordtmann–Mittwoch *Altsüdarab. Inschr.* S. 26 Nr. 17 festgestellt. — Mit allem Vorbehalt sei hier der Versuch einer Lesung für die bisher unentzifferte Inschrift Seetzen III vorgetragen. Die Kopie Taf. VIII v könnte, auf den Kopf gestellt, folgendermassen gedeutet werden:

.. כף | מלךן שבא | ו ..
... | וחצרמות | וימנת | .

S. 69. Z. 2 der Bronzetafel Nr. 1 ist wahrscheinlich aus | הוֹתר | והשקרן | ו ... verderbt.

S. 70. Die gefälschte Bronzetafel Nr. 2 geht offenbar auf eine Bauinschrift zurück. Z. 2 ביתֿהמו ist Versehen für ביתהמו; ein Wort ביתֿ gibt es nicht. Der Fälscher hat wahrscheinlich eine ungenaue arabische oder hebräische Transskription als Vorlage benutzt oder mit einem fehlerhaften sabäischen Alphabet gearbeitet. Vgl. das ḥimjarische Alphabet bei ʿĀtif Pāšā *Jaman ta'rīḫi* 1326 H. (1908) I S. 9, wo gleichfalls ת und תֿ vertauscht sind.

S. 72f. (Nr. 6). Ein ähnlicher Hahn aus Bronze, wie der von Cohen beschriebene, allerdings ohne Inschrift, wohl eine Art Wassergefäss, wurde mir 1933 in Ṣanʿā als das Werk des bekannten Kupferschmieds Ḥajjīm Ḥabšūš gezeigt. Im Besitz seiner Nachkommen sah ich ferner ein längliches Bleikästchen, das auf dem Deckel und den Seitenwänden phantastische Reliefdarstellungen und ausserdem in wohlgelungenen sabäischen Buchstaben die aus der arabischen Tradition geläufige Genealogie des Ḥimjar trug. Die Vermutung, dass auch der Bronzehahn der Sammlung Lamare aus der Werkstatt dieses gelehrten Jemeniten stammt, dürfte danach nicht ganz abzuweisen sein.

S. 73. (Parisot 1). חאל ist kein neuer Name, sondern wohl aus ישר]חאל] verstümmelt. דֿדב wird ähnlich zu erklären sein, vgl. z. B. דֿדבר Hal. 511$_1$ und Gl. 1238.

S. 75. Die Vorlage der Inschrift Montagne ist eine Votivinschrift gewesen ([1]). Man möchte rekonstruieren:

מתֿלן | דֿדהבן | לופי ..
ווּפי | אבלהו | עישם | ו
דֿיקנינהו | ...

S. 76. Colin 2 Z. 2 geht vielleicht auf אועל | צ]רוח] zurück.

S. 77. In Lamare a Z. 1 könnte auch der Eigenname ראשהמו stecken, vgl. CI 379 Z. 3/4.

([1]) Trotz אבלשו in Z. 2 der Kopie dürfte es sich um eine sabäische Inschrift handeln.

I santi dei Yezidi

Giuseppe Furlani - Firenze

Quattro sono i testi che principalmente ci dànno contezza dei santi dei Yezidi (1): lo scritto di Isacco di Bartellā, edito dal Giamil (2), un testo reso di pubblica ragione dal Joseph (3), una lista inserita dal P. Anastase nel suo articolo sui Yezidi uscito nella rivista *al-Mašriq* (4), ed infine lo scritto sulle dottrine e sui costumi dei Yezidi di Ismāʿīl Beg Čōl, edito recentemente da C. K. Zurayk (5).

Nello scritto di Isacco il quarto capitolo è dedicato ad una *Dimostrazione* (o *Enumerazione*) *degli uomini giusti e virtuosi*, ܟܐܢ̈ܐ ܘܡܝܬܪ̈ܐ, *che furono nella nazione dei Dasnei* (6). Questa enumerazione, accompagnata qua e là da qualche breve delucidazione, è disposta secondo criteri geografici. L'autore ha cioè riguardo alla posizione dei santuari o delle piccole cappelle dei singoli santi e li enumera indicando esattamente la loro ubicazione rispetto ad alcuni villaggi, ben noti agli studiosi delle dottrine dei Yezidi, dei dintorni di Mossul. Dopo aver parlato con una certa ampiezza di Šeyḫ Muḥammad Isacco passa ad enumerare anzitutto i santi sepolti nelle vicinanze dei villaggi di Baḥšīqā e Baḥzānā (così nel testo siriaco). Egli comincia con quelli che si trovano a *mezzogiorno* di Baḥšīqā; poi passa a quelli che stanno *dal lato che è vicino alla strada del villaggio di Baḥzānā;* indi è la volta di quelli che s'incontrano *dal lato orientale di Baḥzānā;* poi vengono quelli che sono *di sotto, dall'altro lato di Baḥzānā;* segue un santo la cui tomba sta *davanti al villaggio;* poi vengono altri che si trovano *dal lato settentrionale* o *sopra Baḥzānā*

(1) Quando nelle note cito Furlani, *Testi*, intendo il libro che nel 1930 ho pubblicato a Bologna sotto il titolo *Testi religiosi dei Yezidi*.

(2) S. Giamil, *Monte Singar. Storia di un popolo ignoto,* Roma 1900.

(3) Isya Joseph, *Yezidi texts*, AJSL, XXV (1909), 111-156 e 218-254.

(4) Anastās, *al-Yazīdiyyah,* al-Mašriq, II.

(5) C. K. Zurayk, *The Yazīdīs, past and present,* Beirut 1934.

(6) Giamil, *l. c.*, 27-31.

o *a mezzogiorno del villaggio, sulla strada che conduce a Mossul:* l'autore passa indi *al lato occidentale* dello stesso villaggio; a questo punto Isacco parla del villaggio di Gābarān; poi delle tombe *dell'estremità del* Monte Maqlūb, *sul lato orientale;* indi *davanti al* Maqlūb; ancora a ʿAyn Sifneh, a Šeyḫ ʿAdī e *accanto al villaggio di* Berestaq.

Nel capitolo settimo poi, che tratta dei riti funerari in uso presso i Yezidi e ne dà una descrizione [1], si leggono alcune righe che trattano di vari oggetti venerati dai Yezidi perchè apportatori di risanamento e così via, oggetti che stanno in nesso con santi o sono addirittura identificati con santi, secondo un costume che è ben noto anche attraverso il culto dei santi nell'Islām. Isacco vi dice che « quando i Cristiani cadono ammalati fanno venire subito medici abili. Ma i rimedi dei Yezidi sono le preghiere ai loro profeti e ai loro sacerdoti, ܟܘܡܪ̈ܐ, i quali sono chiamati ܩܘܠܚܣ. Per esempio, chi ha la febbre va subito a pregare Settā Nafīsā, che è una ficaia nel villaggio di Baḥšīqā, o va ad implorare Kēphā d.ʿAbdī Rašō, che è un gelso nel villaggio di Kharabek, ܬܘܬܐ. Chi ha l'itterizia va a Kānī Zarkā, la Sorgente dei Gialli; chi è idropico va a Bēth Pīr, che è nel villaggio di Mām Rašā [2]. Così presso di noi ci sono dei mezzi di guarigione per tutte le malattie ».

Meno numerose sono le indicazioni forniteci dal testo del Joseph [3]. Si tratta di un brano affine a quello del settimo capitolo di Isacco di Bartellā. L'autore ci dà una breve enumerazione di *awliyā*ʾ (plurale di *walī*), di santi dunque, segnatamente di santi protettori che guariscono i loro fedeli da varie malattie, dei quali santi cita il *manām* o *mazār,* ossia il sepolcro al quale si suole far visita. Inoltre l'autore parla ancora in un altro passo [4] delle *qubab* (plurale di *qubbah*) o santuari di alcuni *šeyḫ* attorno alla tomba di Šeyḫ ʿAdī.

Molto secca è l'enumerazione di *mazārāt* di santi che si legge nello scritto summentovato del P. Anastase [5]. La disposizione segue criteri geografici. Egli comincia col villaggio di Baʿšīqā, بعشيقا [6].

(1) Giamil, *l. c.*, 53-67, specialmente 63.

(2) Tra le soscrizioni del *Memoriale*, Furlani, *Testi*, 92-102, si trova anche una del *muḫtār* del villaggio di Mām Rešān, che dovrebbe essere identico a Mām Rašā.

(3) Joseph, *l. c.*, 135-136 del testo arabo e 231-232 della versione inglese.

(4) *L. c.*, 144 e 238.

(5) Anastās, *l. c.*, 397.

(6) A p. 832 l'autore scrive il nome anche Baḥšīqā, come lo scrive Isacco di Bartellā.

nel quale si trovano sei *šaḫṣ,* شخص (1), cappelle o piccoli santuari, per passare ai villaggi di Ḫatār o Ḫaṭār (2), Bābīrā, Kuwayčān, al Monte Sinǧār, ai dintorni di Šeyḫān e ad altri luoghi non meglio specificati.

Lunghissima è invece e molto abbondante la lista fornitaci da Ismāʿīl Beg Čōl nel suo scritto sui Yezidi che abbiamo già avuto occasione di citare (3). Essa reca il titolo *Luoghi di pellegrinaggio, ziyārāt, che si trovano nel luogo di dimora,* محلّ, *di Šeyḫ ʿAdī, a Šeyḫān ed in altri luoghi.* Egli dà per ogni singolo santo anzitutto il nome, ed aggiunge poi qualche osservazione. Dei diciannove ultimi santi egli cita però soltanto il nome. In tutto egli fa il nome di cinquantanove santi. Qua e là nel suo scritto, in altri luoghi, il nostro autore ha occasione di nominare di passata qualcuno dei santi elencati nel brano menzionato. Così, a titolo d'esempio, in un piccolo brano Ismāʿīl tratta degli *šeyḫ* dei Yezidi ed elenca i loro capostipiti, che sono da lui nominati anche nella lista grande (4).

Le ultime righe del brano, dopo l'elencazione dei santi (5), dicono che « ciascuno di questi *šeyḫ* e *pīr* ha un luogo suo speciale nel luogo di dimora di Šeyḫ ʿAdī e una sua cupola (6) speciale. Nei giorni delle visite pie, *ziyārāt,* i Yezidi si raccolgono da tutte le regioni, e ciascuna tribù si reca presso queste cupole, le quali sono fatte come una stanza, di pietre e malta ». È per lo meno esagerato l'affermare che tutti i quasi sessanta santi siano rappresentati da un loro particolare santuario a Šeyḫ ʿAdī. Nel testo pubblicato dal Joseph si legge infatti (7) che soltanto gli *šeyḫ* ʿAbd al-Qādir al-Kīlānī, Qaḍīb al-Bān, Šams ad-dīn, Manṣūr al-Ḥallāǧ e Ḥasan al-Baṣrī hanno delle *qubab* attorno al santuario di Šeyḫ ʿAdī (8).

Abbiamo già osservato che i santuari dei singoli santi, consistenti in una stanza quadrangolare contenente la tomba (9) e sormon-

(1) Sul significato di questo termine presso i Yezidi e sui suoi nessi con termini assiri ed ebraici si v. FURLANI, *Testi,* 32, n. 1.

(2) L'ANASTĀS, *l. c.,* 833, spiega questo nome quale abbreviazione di ܚܨܐ ܡܠܟܐ, cioè مكان قصر الشباب.

(3) ZURAYK, *l. c.,* 106-108.

(4) ZURAYK, *l. c.,* 90.

(5) ZURAYK, *l. c.,* 108.

(6) Sulle cupole caratteristiche dei santuari dei Yezidi si v. FURLANI, *Visita a Šeyḫ ʿAdī,* SMSR, X (1934), 95-97.

(7) JOSEPH, *l. c.,* 144.

(8) Per il santuario nazionale si v. FURLANI, *Testi,* 47-52.

(9) Non tutti i piccoli santuari sembrano contenere proprio la tomba del santo.

tata da una spira o guglia alta e striata da scanalature profonde, caratteristica dell'architettura sacra della setta (1), sono chiamati dai Yezidi *mazār* o *ziyārah* o *šaḫṣ* o *qubbah* o *manām* o *maqām,* con termini cioè che sono comuni anche nell' Islām.

La stragrande maggioranza dei santi porta diversi titoli che non fanno parte integrante del nome stesso e che perciò nella lista che stiamo per darne trascureremo per quanto concerne l'ordine alfabetico di questi. I santi yezidici sono detti *šeyḫ*, « vecchio », o *pīr,* che in persiano-curdo ha la stessa accezione, o *walī,* « protettore », o *sittah*, « signora », o *ḫatūneh* colla stessa accezione, o *mārtā* collo stesso significato nel testo siriaco di Isacco, rispettivamente *mārā* quando si tratta di santi maschi. Qualche volta ci imbattiamo anche nel titolo di *ḥāǧǧ* o *ḥāǧī.*

Dai nomi stessi si può dedurre se l'adorazione di questo o quel santo sia derivata ai Yezidi dal cristianesimo o dall' islamismo. Vi sono però ancora dei santi che devono avere origine prettamente yezidica.

Le lettere *G, A, J,* e *I* dopo il nome del santo indicano nel nostro elenco gli scritti di Isacco di Bartellā (Giamil), dell'Anastase, del Joseph e di Ismāʿīl. Seguiremo l'ordine dell'alfabeto italiano, attenendoci sempre alla prima parola del nome quando questo consta di due o più parole, trascurando però sempre il titolo, del quale abbiamo parlato alcune righe più in sù.

***

Šeyḫ ʿAbd al-Qādir al-Kīlānī

J, 144: questo testo dice che attorno alla tomba di Šeyḫ ʿAdī si trova la *qubbah* anche di questo santo. *I,* 90: qui è chiamato colla *nisbah* ar-Raḥmānī invece di al-Kīlānī. Questo è il capostipite del quarto ordine degli *šeyḫ* yezidici. A p. 108 *I* gli dà la *nisbah* al-Kīlānī o ar-Raḥmānī. Si tratta di un personaggio ben noto nell' Islām (2).

ʿAbdī Rašō

G, 63: « chi ha la febbre..... va ad implorare Kēphā d.ʿAbdī Rašō, ܟܐܦܐ, che è un gelso nel villaggio di Kharabek ». Tutto il nome sembra significare Pietra di ʿAbdī Rašō. Dovrebbe trattarsi,

(1) Che le spire con scanalature non sono veramente caratteristiche soltanto dei Yezidi ho rilevato nell'articolo citato nella n. 6 della pagina precedente.

(2) Invece di al-Kīlānī va letto naturalmente al-Ǧīlānī, Furlani, *Testi,* 17. Si tratta di una svista di scrittura, per il tramite della pronuncia dura della *ǧ*.

o essersi trattato in tempi passati, di una pietra, ܛܠܦܐ in siriaco, miracolosa, che fu messa in rapporto con questo santo. La pietra fu più tardi probabilmente sostituita con un gelso. *J*, 135: il nome di un *walī* yezidico « è ʿAbdī Rašō, nel villaggio di Karābek, كرابك. Anche questo è un fico ». Ma secondo Isacco si tratterebbe invece di un gelso. *I*, 108, dice soltanto che ʿAbd Raš, رش, era un compagno di Šeyẖ Mūsà Ṣūr.

ʿAbō Rīš

G, 29: « dal lato che è vicino alla strada del villaggio di Baḥzānā sta la tomba di ʿAbō Rīš. Chiunque uccide col suo aiuto un uomo mette sulla sua testa in atto di ringraziamento un'ala d'uccello, cosicchè tutto il suo capo sia coperto di ali ». Non va dimenticato che in arabo *rīš* vale « penna ». *G* scrive ܥܒܘܪܝܫ.

Šeyẖ Abū ʾl-Qāsim

I, 107: questo santo era il figlio di Šeyẖ Ḥantūš, e fu assieme a suo padre uno dei primi credenti di ʿAdī. È di origine islamica.

Šeyẖ Abū Bekr

G, 30: sul lato occidentale di Baḥzānā s'incontra il santuario di Abū Bekr bar Paḥḥārā, ossia « figlio del figulo ». Questo Abū Bekr non sembra esser identico con quello menzionato dall'Anastase, 397, il quale afferma che nel villaggio di Baʿšīqā si trova lo *šaẖṣ* di Šeyẖ Abū Bekr. Questo secondo Abū Bekr è il famoso califfo islamico, adorato anche dai Yezidi (¹). *I*, 90, dice che il capostipite del terzo ordine degli *šeyẖ* è Šeyẖ Abū Bekr o Šeyẖ Barakāt. *I*, 107: « questo fu il capo dei *faqīr* (²) o dei monaci, رهبان ».

Pīr Āfāt

G, 31: accanto al villaggio di Berestaq è anche il santuario di Pīrafatā, ܦܝܪܐܦܬܐ. Il nome va scritto però rettamente Pīr Āfāt, come scrivono *A*, 397, il quale dice che il suo *šaẖṣ* è in un altro luogo, e *I*, 107: « questi è il capo della grandine e dei danni ai seminati. Se qualche danno colpisce le sementi fanno a Pīr Āfāt voto di bestiame minuto o grosso o di altro, e i danni cessano ». *I* deduce dunque il nome Āfāt dall'arabo e lo interpreta quale plurale di *āfah*, che vorrebbe dire « danno, disgrazia ». *I*, 90 afferma che il capostipite della seconda specie di *pīr* è un certo Pīr Anāt. Sarà forse da

(¹) Furlani, *Testi*, 17.

(²) Sui *faqīr* dei Yezidi si v. Furlani, *Testi*, 40-42.

leggere Āfāt in luogo di Anāt. Vi è detto che egli è della natura della Vergine Maria.

Ḥāğğ ʿAlī

I, 106: « questo, quando Šeyḫ ʿAdī venne da Baʿlabakk scese nella sua casa, vi restò quaranta giorni e là digiunò. Egli fu tra i discepoli di Šeyḫ ʿAdī ».

Pīr Ālī

I, 90: questo *pīr* regge il terzo ordine dei *pīr* (1).

Šeyḫ Amāddīn

A, 397, dice semplicemente che « in altri luoghi » si trova anche lo *šaḫṣ* di Šeyḫ Amāddīn, senza specificare dove. *I,* 73: « nel terzo giorno Dio creò l'angelo Michele, il quale è Amāddīn ». Invece nello *Scritto Nero* Michele è identificato con Abū Bekr (2) e Amāddīn non è neppure menzionato tra gli angeli dei Yezidi. Si tratta dunque di due tradizioni diverse, come ho già rilevato altrove (3). *I,* 106: « chiunque abbia dolore di ventre va da coloro che per discendenza spirituale si richiamano ad Amāddīn. Egli prende della polvere di quel luogo e con questa si sfrega il ventre oppure gli legano un filo sulla mano o sulla schiena o sul ventre, ed egli guarisce ». È di origine islamica. Amāddīn è scrittura abbreviata, contratta, di Amān ad-dīn, che vuol dire Fede della Religione.

Pīr Anāt

I, 90: questo santo regge il secondo ordine dei *pīr,* « ed egli è dall'ombelico della Vergine Maria ».

Šeyḫ ʿAnzarūt

A, 397: nel villaggio di Kuwayčān si trova lo *šaḫṣ* di Šeyḫ ʿAnzarūt. *I,* 108, cita soltanto il suo nome senza aggiungervi nulla.

Šeyḫ ʿAqīl Munağğī

I, 107: fu tra i primi discepoli di Šeyḫ ʿAdī assieme a Šeyḫ Maʿrūf al-Karḫī. *Munağğī* in arabo significa « salvatore ».

ʿAyn al-Hawāʾ

G, 28: a mezzogiorno di Baḥšīqā dovrebbe trovarsi il sepolcro o il santuario di questo santo o di questa santa, che « si trova sulla strada

(1) Sui *pīr* si v. FURLANI, *Testi,* 39-40.
(2) *Scritto Nero,* 5 = FURLANI, *Testi,* 83.
(3) *Il yezidismo secondo Ismāʿīl Beg Čōl,* GSAI, N. S., III (1935), 373 377, 375.

della sorgente ». Secondo il nome però dovrebbe trattarsi di una fonte, come dimostra la parola araba *ʿayn,* che ha appunto l'accezione di « fonte ». Fonte dell'Aria sarà forse una fonte miracolosa, messa in rapporto con l'aria, e poi dotata di personalità, a meno che non sia da leggere Ḥawwāʾ, Eva, e la fonte sia quindi chiamata Fonte di Eva, e quest'ultima sia dunque la santa adorata.

Bābādīn

I, 106: « fu un discepolo di ʿAdī ». Questo nome è una contrazione di Bāb ad-dīn, Porta della Religione.

Šeyḫ Bābā Zayd Bāsṭāmī

I, 108: non rileviamo che il nome di questo santo.

Bahlūl Beg Dāneh

I, 106: fu tra i primi discepoli di ʿAdī.

Šeyḫ Bakō

J, 135-136: « nel villaggio di Baḥzānī un *mazār* è detto Šeyḫ Bakō. Vicino ad esso si trova una sorgente d'acqua con un fico. Chiunque ha la febbre va presso questo albero, vi appende ai rami un pezzo del suo abito e getta nella sorgente pane per i pesci, in conseguenza di che egli risana. Si crede che colui che scioglie o straccia i pezzi di stoffa sarà afflitto dalla stessa malattia per liberare il malato dalla quale questi erano stati legati ».

Bilāl al-Ḥabašī

I, 108: il testo cita il nome di questo santo di origine islamica senza aggiunger altro.

Bāṭī

A, 397: « nel villaggio di Bābīrā si trova lo *šaḫṣ* di Bāṭī ».

Pīr Būb

I, 107: « egli era uno degli *umanāʾ* (pl. di *amīn,* « fedele ») di Šeyḫ ʿAdī ». È probabile che questo nome non sia altro che la seconda parte del nome Belzebub. Infatti nello *Scritto Nero,* 26, si legge così: « Dei nostri re fu Āḥāb. Egli comandò a ciascuno che era di noi di nominarlo con un nome proprio a lui. Essi lo nominarono Dio Āḥāb o Baʿlzabūb. Ora lo si chiama presso di noi Pīr Būb ».

Būbī Qalandar

I, 108: il testo non adduce che il solo nome di questo santo.

Bū Qaṭār Bābā

I, 107: « questo fu uno dei *wakīl* » (« amministratori, procuratori, fattori ») di Šeyḫ ʿAdī a Mārdīn e suoi dintorni e là esso ha un grande e venerato *maqām,* santuario.

Čal Mīrān

I, 108: non conosciamo che soltanto il nome di questo santo.

ad-Darāwīš

A, 397: il suo *šaḫṣ* sta nel villaggio di Baʿšīqā. Altro non ne sappiamo. Il nome è arabo-persiano e vale I Dervisci.

Darīḥ

G, 28: questo santo è sepolto a mezzogiorno di Baḥšīqā, « più in là » del santo addotto immediatamente avanti, vale a dire Malkī Mīrān.

Dāyikā Ǧākān

G, 29: « Di sotto, dall'altro lato » di Baḥzānā si vede il sepolcro di questa santa, dietro a quello di Šams ad-dīn. Il nome è scritto in siriaco così: ܕܐܝܟܐ ܓܐܟܐܢ. Esso è curdo e significa La Bella Donna.

Šeyḫ Faḫr ad-dīn

Faḫr ad-dīn è uno dei più noti santi dei Yezidi. Esso è stato identificato, se ci atteniamo allo *Scritto Nero,* 8, coll'angelo Nūrāʾīl, che fu creato da Dio al sabato, ma anche con Kāmūš, *Scritto Nero,* 22; Faḫr ad-dīn è secondo lo stesso *Scritto Nero,* 11, il creatore dell'uomo, degli animali, delle bestie, è colui che gridò sopra la perla creata da Dio, in conseguenza di che essa si spaccò in quattro pezzi e diede così origine al mare. Invece nella lista di angeli o dèi data da *I,* 73, Faḫr ad-dīn fu creato da Dio al lunedì ed è identificato coll'angelo Dardāʾīl e colla luna. Che questo santo è veramente la luna è affermato anche da *I,* 77 e *I,* 91, dove è detto Angelo della luna o Angelo Luna. Esso è il capostipite del primo ordine di *šeyḫ, I,* 90. Faḫr ad-dīn era il primo *wazīr* di ʿAdī, *I,* 106. Questo santo, angelo e sottodio dei Yezidi è senza dubbio uno dei figli di quello Šeyḫ ʿAdī che qualcuno vuole identificare col riformatore o fondatore della setta dei Yezidi ʿAdī.

Ḫātūneh Faḫreh

I, 107: questa santa « era la madre di Amāddīn e Faḫr ad-dīn », dunque la moglie o concubina di ʿAdī.

Pīr Ğarūh (o Ğarwah)

I, 108: questo santo « piglia gli scorpioni. Ancora al giorno d'oggi esiste la sua discendenza. I grandi e i piccoli tra loro prendono gli scorpioni e li pongono nelle loro bocche, e questi non li mordono ».

Pīr Hağālī

I, 90: appartiene al quarto ordine dei *pīr; I,* 107: si portano coloro che sono presi dai *ğinn* nella casa di un seguace di questo *pīr* e si dà loro soltanto pane e acqua. Là rimangono sette giorni e guariscono.

Pīr Hasin Ğalāl

I, 107: « batteva il tamburino e la *māṣūlah* e predicava davanti a Šeyḫ ʿAdī ».

Pīr Hasin Mamān

I, 90 e 107: è il capo, *raʾīs,* o capostipite del primo ordine dei *pīr*; il quarto distretto per la visita regolare dei *sanğaq* (1) è detto la *mamlakah,* « regno », di Pīr Hasin Mamān e comprende il territorio tra al-ʿAqrah e Šeyḫān, I, 79.

Mārtā Ḥabībtā

G, 29: era la moglie di Šeyḫ Muḥammad; la sua tomba si trova dal lato orientale di Baḥzānā.

Ḥakkī Fīras

I, 108: « questo è della discendenza di Luqmān il sapiente. Ancora al giorno d'oggi si trovano dei suoi discendenti. Essi guariscono le ferite con droghe e piante aromatiche ».

Ḥannā

G, 31: nel santuario nazionale si trova anche la tomba di questo santo.

Mār Ḥannā

G, 31: questo santo va tenuto distinto da Ḥannā. Anche Mār Ḥannā ha la tomba nel santuario nazionale.

(1) Sui *sanğaq* dei Yezidi si v. Furlani, *Testi,* 44-45.

Šeyḫ Ḥantūš

I, 107: fu tra i primi discepoli e credenti di ʿAdī assieme a suo figlio Abū 'l-Qāsim.

Šeyḫ Ḥasan al-Baṣrī

È uno tra i più grandi santi dei Yezidi ed è identificato nello *Scritto Nero,* 3, coll'angelo Dardāʾīl, il quale fu creato da Dio al lunedì, mentre nel giorno antecedente era stato creato il Pavone stesso. Da questa circostanza emerge la grande importanza di questo santo e in un certo senso dio o meglio sottodio o angelo. Tra gli *šeyḫ* colui « che serve la *turbah* di ʿAdī nel santuario nazionale si riconnette a questo santo o angelo », *I,* 93. Questo è il secondo ordine degli *šeyḫ, I,* 90. Il sesto distretto per la visita del *sanǧaq* è quello di Seʿrt ed è chiamato *mamlakah* di Šeyḫ Ḥasan al-Baṣrī, *I,* 79. Non saprei dire se la tomba di Ḥasan menzionata da *G,* 29, « di sotto, dall'altro lato di Baḥzānā », sia quella del nostro santo. Una sua *qubbah* si trova attorno alla tomba di ʿAdī, *J,* 144. Nella lista di sottodèi o angeli inserita nello scritto di Ismāʿīl non ricorre invece affatto il nome di questo santo ([1]).

Ḥasan Fardōš

A, 397: menziona una tomba di questo santo limitandosi a dire che essa si trova « in altri luoghi », diversi da quelli da lui già menzionati. Altro non sappiamo di questo santo, che non è addotto neppure da *I. G,* 30, afferma però che egli « fu un servitore del re Šāpūr, ܦܪܣܝ ». Questo santo dovrebbe essere dunque di origine persiana.

as-Sitt Ḫadīǧah al-Kubrà

A, 397: lo *šaḫṣ* di questa santa di origine islamica si trova in un luogo non meglio specificato dall'autore.

Šeyḫ Ḫafīrāriyā

A, 397: non conosciamo che il nome di questo santo, poichè non apprendiamo dal testo dove giaccia la sua tomba.

([1]) Sul passaggio di Šeyḫ Ḥasan a Šeyḫ Sin si v. FURLANI, *Sui Yezidi,* RSO, XIII (1932) 97-132, 105. Il Sin dei Yezidi non ha però nulla a che fare col Sīn (Salmān) degli Sciiti estremisti, come ho già rilevato in *Sui Yezidi,* 105, n. 3. Con tutto ciò L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (*Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan,* N° 7), Tours 1934, 29, n. 3, sembra voler riconnetterli.

Šeyḫ Ḫāl Šamsān

I, 92: « essi (cioè i Yezidi) festeggiano la festa del Ramaḍān due giorni prima di quella dell'Islām. La causa di ciò si verificò ai tempi del re Zeng o Badr ad-dīn. Uno dei Padri dei Yezidi, il cui nome era Šeyḫ Ḫāl Šamsān e che era uno dei discepoli e familiari di Šeyḫ ʿAdī, due giorni prima della festa (islamica) del Ramaḍān lo rilasciarono dalla prigione; egli andò da Šeyḫ ʿAdī due giorni prima della festa (islamica del Ramaḍān). Šeyḫ ʿAdī comandò per la gioia e il rallegramento (di rivederlo) che egli avesse una festa in questo giorno, voglio dire due giorni prima della festa del Ramaḍān ». *I,* 108: « questi fu dei compagni e cari di Šeyḫ ʿAdī. Egli ha una festa che festeggiano un giorno o due giorni prima della festa del Ramaḍān ».

al-Ḫāsyah

Avevano i Yezidi una profetessa che lo *Scritto Nero,* 24, menziona col nome Alḫāsyah: « ci sono stati proibiti la lattuga, perchè il suo nome è come quello della nostra profetessa Alḫāsyah..... », *I,* 96, afferma che i Yezidi non possono mangiare la lattuga, *al-ḫass,* perchè ʿAdī un giorno che gli fu rifiutata da un contadino la interdisse ai suoi seguaci.

Ḫiḍr Ilyās

I, 83: « la festa di questo santo cade nel primo giovedì del mese di Šabāṭ. È detta Festa di Ḫiḍr Ilyās. Alcuni digiunano tre giorni ed alcuni un giorno ». Le stesse indicazioni l'autore ci dà nel passo della pagina 92. L'ultima riga della pagina 108 adduce il *maḥall* di Ḫiḍr Ilyās, senza dirne altro però. Allo *šaḫṣ* del santo accenna *A,* 397, senza darci però notizia del luogo dove si trova. *G,* 31, dice che la sua tomba si trova nel santuario nazionale. È santo di origine cristiano-islamica. Un accenno alla festa dà il calendario yezidico pubblicato dal Dirr, 12 (¹).

Pīr Ḫōšābā

I, 108: non apprendiamo che il solo nome di questo santo.

Mīr Ibrahīm Ḫurastānī

I, 108: soltanto il nome, però nella pag. 106 ci dice che « egli era uno dei ricchi del Ḫurasān e che possedeva sette mulini che

(¹) Furlani, *Testi,* 118-119, p. 119, 12.

macinavano lo zafferano. Un giorno egli vide in sogno Dio nell'atto di comandargli di andare da Šeyẖ ʿAdī. Egli abbandonò la ricchezza ed opulenza, vestì abiti sudici, andò umiliandosi davanti a Šeyẖ ʿAdī e si lasciò guidare rettamente dalla sua mano ».

Indrīsī Ḫayyāṭ

I, 107: « questi cuciva a Šeyh ʿAdī gli abiti di cerimonia ». Il nome vuol dire Andrea il Sarto. È di origine cristiana. La forma veramente araba sarebbe Idrīs.

Īsībiyā

I, 107: « questi era il tesoriere di Šeyẖ ʿAdī ». Il nome è cristiano, poichè è un'arabizzazione del nome greco Eusebio.

Šeyẖ Ismāʿīl ʿAntaralī

I, 108: di questo santo l'autore non ci comunica che il mero nome.

Kabaršat (o Kabrīšat)

G, 30: a ʿAyn Sifneh [1] vi è la tomba di Kabaršat (o Kabrīšat), ܟܒܪܫܬ o ܟܒܪܝܫܬ. Altro non sappiamo di questo santo o questa santa.

Šeyẖ Kafīf

G, 29: la tomba di questo santo giace dal lato settentrionale del villaggio di Baḥzānā; il nome è scritto ܟܦܝܦ.

Karǧāl

I, 108: soltanto il nome.

Kanī Zarkā

G, 63: « chi ha l'itterizia va a Kanī Zarkā, cioè la Sorgente dei Gialli ». *I*, 136: vi è una sorgente di acqua chiamata Sorgente Gialla e dai Yezidi Kanī Zarr. Vi nuotano coloro che hanno l'itterizia.

Katā Qanī Zarzā

G, 30: « davanti al Maqlūb vi ha ancora una tomba importante: Katā Qanī Zarzā ossia il Padrone dei Mandriani ». Altre informazioni su questo santo veramente yezidico non abbiamo.

[1] Ismāʿīl scrive ʿAyn Sifnī, *I*, 76.

Šeyḫ Kirās

I, 106: « questo santo è il capo delle rivelazioni circa gli spiriti e dà informazioni di coloro che hanno subito la trasmigrazione delle anime », *yantaqilūn biʾt-tanāsuḫ.*

Mār Kūrkīs

I, 108: soltanto il nome. Kūrkīs è Κυριακός, il santo è dunque di origine cristiana.

Lakmadīn Bābā

I, 106: « questo santo era il depositario dei più segreti pensieri di Šeyḫ ʿAdī », *kān ḥāfiẓ asrār aš-Šeyḫ ʿAdī.* In altre parole: era il suo segretario.

Pīr Līn

I, 87: ai tempi di ʿAdī bastava che un uomo dichiarasse che una ragazza era sua moglie per far sorgere il matrimonio. Accadeva però che le donne negassero ciò. Sorse allora di tra i discepoli di ʿAdī un uomo dal nome Pīr Līn, il quale comandò che alla conclusione del matrimonio si battesse il tamburo e la *zarnāyah,* cosicchè con ciò si significasse che Tizio aveva preso in moglie legittima Caia.

Malkī Bīrā

A, 397: in altri luoghi, cioè diversi da quelli già mentovati, sorge anche lo *šaḫṣ* di Šeyḫ Malkī Bīrā.

Malkī Mīrān

G, 28: « a mezzogiorno di Baḫšīqā, dal lato destro, sta la tomba di Malkī Mīrān »; *I,* 76: « i Yezidi sono discesi anche da Melek as-Salām, il quale è chiamato Melek Mīrān »; *I,* 106: « questi è uno dei giusti dei Yezidi, e gli idoli e i *sanǧaq* si trovavano presso di lui e presso la sua discendenza avanti il tempo di Šeyḫ ʿAdī. Egli appartiene agli emiri dei Yezidi e alla sua discendenza appartiene Melek Yazīd ».

Mām Kadrī

G, 28: « a mezzogiorno di Baḫšīqā » si vede la tomba di Mām Kadrī.

Šeyḫ Mand (o Mend) Bāšā

I, 90: « Šeyḫ Mand Bāšā, intendo dire Šeyḫ Mattay (o Matī), egli è il Re dell'Adunata. Al giorno d'oggi la discendenza di Šeyḫ Mand è senza lettura e scrittura », ciò che vuol dire che gli *šeyḫ* che

discendono asseritamente da lui non hanno un nome speciale. *I* ne fa perciò menzione dopo aver enumerato le quattro specie di *šeyḫ*. *I*, 106: « Šeyḫ Mand Bāšā, intendo dire Šeyh Manī. Questo impera sopra tutte le serpi. Se qualcuno è morso da una serpe, i discendenti di Šeyḫ Mand Bāšā lo guariscono, ed egli risana ». Il secondo nome di questo santo è scritto nel primo passo متي e nel secondo مني. Non ho trovato nessun altro passo colla menzione di questo nome e perciò non saprei dire come vada realmente pronunciato. Comunque, non credo che la prima scrittura sia Mattay, Matteo. Una o l'altra è erronea, quantunque tutte e due sarebbero spiegabili se le si prendesse per derivazioni di Mand, sorte per assimilazione della seconda e della terza consonante.

Pīr Mand (o Mend) Kūr

I, 108: soltanto il nome di questo santo ci è noto.

Šeyḫ Mandō

G, 30: sopra Baḥzānā sta la tomba di questo santo. Altro non ne sappiamo.

Šeyḫ Manṣūr al-Ḥallāǧ

J, 144: attorno alla tomba di ʿAdī si trova anche quella di questo santo; *I*, 89: vi si narra la storia ben nota della testa di Manṣūr e dell'ingravidamento di sua sorella; 107: « questi faceva le veci di ʿAdī e predicava in nome suo ». Di origine islamica.

as-Sayyidah Maryam al-ʿUḏrāʾ

I, 82-83: durante la Festa dei Morti si consacra una *kalīgah*, ossia focaccia, anche alla Signora Vergine Maria, la quale è dunque una santa dei Yezidi. Lo stesso è detto in *I*, 92.

Maʿrūf

I, 107: forse non esiste questo santo yezidico. Nel passo cui ci riferiamo si accenna a الشيخ معروف الكرخي. Se il testo fosse scritto in buon arabo e *maʿrūf* volesse dire qui semplicemente « il chiamato », si dovrebbe leggere *al-maʿrūf*, coll'articolo, « lo *šeyḫ* chiamato al-Karḫī ». È possibile che Marʿūf sia il nome e al-Karḫī la *nisbah*. Non ho trovato il nome di questo presunto santo in nessun altro luogo. Egli sarebbe stato tra i primi che si lasciarono guidare da ʿAdī sulla retta via, assieme a ʿAqīl Munaǧǧī, v. questo santo.

Mas'ūd

G, 29: davanti al villaggio di Baḥzānā sta la tomba di Šeyḫ Mas'ūd; *A*, 397, afferma che gli *šaḫṣ* di Mas'ūd e Musay'id stanno nel villaggio di Ba'šīqā; *I*, 108, accoppia Sa'd e Mas'ūd, senza darne nessun'altra informazione.

Šeyḫ Mattay

A, 397: in un luogo non meglio indicato si trova la tomba o *šaḫṣ* di questo santo che dovrebbe essere San Matteo, un santo dunque di origine cristiana, a meno che non sia identico con Mand Bāšā, del quale abbiamo già parlato.

Mīmī Asyā (o Maymī o Isyā)

I, 108: non conosciamo che il nome di questo santo. La pronuncia del nome è alquanto incerta.

Šeyḫ Muḥammad

G, 27: « Šeyḫ Muḥammad era uomo illustre. Non era figlio di Ḥamfīt, come credono gli Ismaeliti, ma di Mīzānī. Sua madre si chiamava Mārtā Ḥabībtā. Egli fece miracoli e prodigi. A Baḥšīqā combattè contro il grande Šeyḫ, ma i servi di questo gli tagliarono la testa. Egli però la riprese e se la pose sotto il braccio continuando a combattere. Uno degli dèi, quando vide Muḥammad in questa condizione, discese dal cielo in terra, drizzò la sua faccia verso Babele e annunziò questo combattimento a Šeyḫ 'Abd al-Qādir. Quando Muḥammad cadde fu sepolto nelle vicinanze del monastero di Mār Gīorgīs, un poco a settentrione di Mossul, cioè a mezzogiorno del convento, e il servitore di Muḥammad fu sepolto ad oriente di Baḥsīqā ». Secondo *A*, 397, la tomba di questo santo sorge a Ba'šīqā.

Šeyḫ Muḥammad ar-Raḥmānī

I, 108: non si fa menzione che del suo nome.

Šeyḫ Muḥammad Rašān

G, 30: davanti al Ǧebel Maqlūb sorge la tomba di questo santo, « uomo molto perfetto »; 62: « il più potente dei capi fu Šeyḫ Muḥammad Rašān, la cui tomba si trova dietro la Montagna di Mār Mattay (che è appunto il Ǧebel Maqlūb). Nessuno si azzarda a giurare falsamente per il suo nome ». *I*, 108: « questo è il re delle piogge ». *J*, 135: « il suo sepolcro, *manām*, è dietro il Ǧebel aš-Šeyḫ Mattay. Egli è molto potente, cosicchè i giuramenti più forti

si giurano per lui. Se uno si ammala fa voti ai *ḫāsīn*, cioè ai pilastri o alle stele degli idoli, قايمات الاصنام.

Šeyḫ Muḥammad al-Qasdīb

G, 29: « dal lato orientale di Baḥzānā » sta la tomba del nostro santo.

Šeyḫ Mušallaḥ

G, 30: la sua tomba sorge a ᶜAyn Sifneh; *A*, 397, fa menzione della sua tomba o del suo *šaḫṣ* senza dirci dove lo si possa vedere, ed aggiunge che « chiunque giuri per lui falsamente, egli lo spoglia o gli porta via tutto ciò che possiede, cosicchè non gli rimane più nulla »; *I*, 106: « la sua mansione era che, quando ᶜAdī era contento di qualcuno, incaricava Mušallaḥ di dargli un abito di gala, e se invece ᶜAdī era adirato contro qualcuno, incaricava Mušallaḥ di spogliarlo completamente di tutto, cosicchè non gli restasse più nulla. Il suo *maḥall* si trova sulla strada del pellegrinaggio di Šeyḫ ᶜAdī ». Il nome Mušallaḥ è spiegato in questi passi col mezzo della seconda forma del verbo *šallaḥa*, che vuol dire « spogliare ».

Šeyḫ Mūsà Ṣūr

I, 108: « questo è il re (o l'angelo) dell'aria e compagno di ᶜAbd Riš. Se qualcuno ha una malattia dell'aria va da lui e gli fa un regalo e poi risana ».

Musayᶜid

A, 397: nel villaggio di Baᶜšīqā si vede la tomba di Musayᶜid e Masᶜūd. Sembrano essere questi due santi una specie di Dioscuri yezidici.

as-Sitt Nafīsah

A, 397: lo *šaḫṣ* di questa santa, di origine islamica, si vede nel villaggio di Baᶜšīqā; *I*, 135: il nome di un *mazār* è as-Sitt Nafīsah, esso è una ficaia nel villaggio di Baḥšīqah; *G*, 63: « chi ha la febbre va subito a pregare Settā Nafīsā, che è una ficaia nel villaggio di Baḥšīqā ».

Nāhiš

A, 397: nel villaggio di Ḫatār o Ḫaṭār è lo *šaḫṣ* di Nāhiš.

Nāṣir ad-dīn

Secondo lo *Scritto Nero*, 7, della setta Dio creò al venerdì l'angelo Šamnāʾīl: esso è Nāṣir ad-dīn. *I*, 73, invece nella lista degli

angeli dice che Dio creò al venerdì l'angelo Šamḫā'īl che è Naṣr ad-dīn. Le leggere varianti dei nomi di questo angelo nelle due fonti dinotano che queste ultime rispecchiano due tradizioni diverse. *I*, 79: Nāṣir ad-dīn fu il *wakīl* (1) di Nasrūḫ, re degli antichi Assiri. Nello *Scritto Nero*, 22, si legge però che questo angelo è Nasrūḫ stesso, non dunque il suo *wakīl*. *I*, 107: « questi era il carnefice presso Šeyḫ ʿAdī. Se questi era adiráto con qualcuno incaricava Nāṣir ad-dīn di togliergli la vita ».

Ōmar Ḫāleh

I, 108: soltanto il nome è addotto da questa fonte (2).

Pīr Ōmar Ḫālid

I, 90: i *murabbī* dei Yezidi si riconnettono alla *firqah*, sezione, dei *pīr*, e precisamente di Pīr Ōmar Ḫālid. I *murabbī* sono gli istruttori o maestri e costituiscono un ordine gerarchico immediatamente inferiore a quello dei *pīr*.

Šeyḫ Qaḍīb al-Bān (o Albān)

J, 144: la sua *qubbah* sta vicino alla tomba di ʿAdī nel santuario nazionale; *I*, 108: « chi ha una malattia interna va nella casa di uno che discende da Pīr Qaḍīb al-Bān. Là gli lavano il ventre con acqua e sapone per tre giorni, ed egli risana ».

Mārtan Qīzī

G, 28: a mezzogiorno di Baḫšīqā sta la tomba di Nostra Signora Qīzī.

Ḥāǧī Raǧab

G, 31: accanto al villaggio di Berestaq sorge la tomba di questo santo; *I*, 106: « Ḥāǧǧ Raǧab, egli era tra gli intimi di Šeyḫ ʿAdī ».

Ra'ʾs al-ʿUyūn

A, 397: il suo *šaḫṣ* sta nel villaggio di Baʿšīqā.

Saʿd

I, 108: è citato assieme a Masʿūd.

Saǧǧād ad-dīn

È uno dei grandi santi dei Yezidi, anzi un angelo o sottodio. Nello *Scritto Nero*, 6, si legge che Dio creò al giovedì l'angelo Ǧibrā'īl, il quale è Saǧǧād ad-dīn; *I*, 73, invece dice che Dio creò al

(1) Il passo è corrotto e non so quindi se la mia interpretazione sia esatta.
(2) أومر خالة, per la pronuncia v. Furlani, *Testi*, 112.

giovedì Zarzā'īl, il quale è Saǧǧādīn; *A*, 397, menziona la sua tomba, senza però dire dove si trova; *G*, 28, afferma che sta a mezzogiorno di Baḥšīqā.

Šeyḫ Saybātah

A, 397: il suo *šaḫṣ* sorge vicino a Šeyḫān.

Šeyḫ Suwāzī

I, 108: soltanto l'indicazione del nome.

Šeyḫ Šams ad-dīn

È un angelo e sottodio dei Yezidi. *G*, 29: di sotto, dall'altro lato di Baḥzānā, sta la tomba di questo santo; 30, da esso è da tenere distinto il suo fattore o vicario, ܐܦܛܪܘܦܐ, il quale portava però lo stesso nome; *J*, 144: la *qubbah* del primo sorge presso quella di ʿAdī nel santuario nazionale; *I*, 76: lo *Scritto Nero* è dovuto a Šams ad-dīn; *G*, 42, dice che il vero Cristo è il sole che i Yezidi chiamano Šeyḫ Šams ad-dīn; *I*, 106: tra le *ziyārāt* che si trovano nel *maḥall* di ʿAdī e nello Šeyḫān e in altri luoghi sta al primo posto quella di Šams ad-dīn o Šams Yazdīn, egli è il re del sole e impera sopra il giorno e il sole; *I*, 85: tra i *kočāq* qualcuno dice alla sera di essere Šeyḫ Šams (?) (1); nello *Scritto Nero*, 4, si legge che al martedì Dio creò l'angelo Isrāfā'īl che è lo Šeyḫ Šams; nello stesso *Scritto*, 22, si legge che Arṭīmūs è l'angelo Šams ad-dīn; però *I*, 73, afferma che Dio creò alla domenica Melek Šams ad-dīn, il quale è ʿAzrā'īl, e la sua natura è dalla natura del Messia. Probabilmente non è identico con questo santo un altro che porta lo stesso nome, coll'aggiunta però di Tawris secondo il modo di scrivere di *A*, 397, il quale afferma che la sua tomba sta nel Ǧebel Sinǧār; alla *qubbah* di uno Šeyḫ Tawrīs accenna una preghiera mattutina dei Yezidi (2).

Šaraf ad-dīn

I, 106: è colui che aiuta i tempi; se si verifica il vaiuolo o il morbillo tra i bambini, prendono polvere della sua *ziyārah* e la versano nell'acqua. Ne danno da bere al bambino e lo impiastricciano colla polvere e coll'acqua, ed egli guarisce.

Šaqṣī Bānī

I, 108: soltanto il nome.

(1) Non so se ho colto bene il senso del testo.
(2) Furlani, *Testi*, 107-108.

Šīdkān Dallāl

G, 28: a mezzogiorno di Baḥšīqā sta lo *šaḫṣ* di questo santo.

Mārtā Taḥğīl

G, 29: dal lato orientale di Baḥzānā questo testo colloca il santuario di questa santa, il cui nome è scritto in siriaco ܬܚܓܝܠ.

Šeyḫ Ṭūkal

I, 106: fu uno dei discepoli di ʿAdī.

Ṭāʾūs Ḫātūn

I, 80: « è questo il nome di un *maḥall* nella *dāʾirah* di ʿAdī, ed esso è vicino al Magazzino del Misericordioso, *ḫazīnat ar-Raḥmān*. Questo è il luogo dove si conservano i *sanğaq* ». Forse non si tratta affatto di un posto consacrato ad un santo.

Šeyḫ bar Urḥā

G, 30: uno dei santuari che si trovano nel santuario nazionale è di Šeyḫ bar Urḥā, il quale sottomise Babele. Il nome è aramaico e vorrebbe significare Figlio della Strada. Questo santo sarà di origine cristiana.

Yazdīn Amīr

I, 108: soltanto il nome. Ricordiamo che secondo *I*, 106, Šams ad-dīn equivale a Šams Yazdīn. Potrebbe trattarsi dello stesso santo.

Yōseph Qurīnāyā

G, 29: la sua tomba si trova a mezzogiorno di Baḥšīqā. Il nome vuol dire Giuseppe il Cireneo ed è aramaico, quindi di origine cristiana.

Mār Yūḥannā

I, 107: « questi fu il capo del convento nel *maḥall* di Šeyh ʿAdī, cioè che è ora Šeyḫ ʿAdī. Quando venne ʿAdī spossessò Mār Yūḥannā, i suoi monaci, i suoi sacerdoti e i suoi discepoli, il cui numero era di centocinquanta. Tutti ubbidirono ad ʿAdī. Si dice che Mār Yūḥannā era un cristiano e il capo del convento che è ora la *ziyārah* di Šeyḫ ʿAdī ed egli aveva una grande congrega di monaci. Un giorno Šeyḫ ʿAdī venne in questo convento dal paese di Siria assieme a un suo discepolo e rimase nascosto fuori del convento per tre o quattro giorni. Mār Yūḥannā, dopo aver avuto contezza della sua presenza, lo fece venire da lui e gli chiese che cosa desiderasse. Gli rispose ʿAdī: sono venuto per chiedervi spiegazioni su argomenti

religiosi. Dopo esami lunghi e molte discussioni ʿAdī si rivolse a Mār Yūḥannā dicendogli che sarebbe partito se avessero dato da mangiare a sazietà al suo servo ». I monaci gli dànno da mangiare moltissimo, ma il servo non è mai sazio. Dopo tre giorni il capo del convento chiede ad ʿAdī di guardare che cosa il suo servo abbia in bocca. ʿAdī guarda e vede nella sua bocca come un mare agitato, su di che egli chiede scusa a Mār Yūḥannā e dice: chi potrebbe saziare questo mare? Poi ʿAdī domanda al capo del convento come tingano i loro abiti neri. Egli rispose: col colore blu o con altro colore. Vi era là un gelso e ancora al giorno d'oggi si vedono i suoi rami. Egli disse di dargli un abito bianco. Gettò l'abito sopra questo albero e nello stesso momento esso divenne nero. Per questo motivo tutta la nazione yezidica non veste abiti tinti in blu ed è necessariamente proibito di vestirli (1). Dopo di ciò egli (ʿAdī) fece scaturire una fonte d'acqua, la quale esiste fino al giorno d'oggi ed è detta Fonte dell'acqua Zemzem (2). Essa è nell'interno della *ḥaḍrah* e *ziyārah*. Quando Mār Yūḥannā ebbe visti questi miracoli, *āyāt*, da parte di ʿAdī lo benedisse e si mise sotto la sua protezione, se stesso e coloro che assieme a lui erano nel convento. Su di che egli (ʿAdī) comandò loro di andar a paia e di vestire quell'abito penitenziale che portano i *faqīr* ed insegnò loro la religione yezidica. I *faqīr* che sono al giorno d'oggi discendono da quei monaci. Il filo rosso che sta attorno al collo dei *faqīr* è un accenno e un sostituto della corda che i monaci portavano attorno al collo (3).

Del nome di questo monaco, come di colui che fu spodestato da ʿAdī, si fa menzione anche in altre fonti sui Yezidi.

Zīr Bōbō

G, 29: la tomba di Zīr Bōbō sta di sotto, dall'altro lato di Baḥzānā.

(1) Furlani, *Testi*, 41.
(2) Furlani, *Testi*, 50.
(3) I *faqīr* dei Yezidi portano attorno al collo una corda di lana nera che discende loro sul petto come una collana, Furlani, *Testi*, 41.

Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung

W. Henning - Berlin

I

Der Manichäer-Abschnitt im *Kitāb alFihrist* beginnt mit diesen Worten (¹):

قال محمد بن اسحق مانى بن فتق بابك بن أبى برزام من الحسكانية
واسم أُمّه ميس ويقال اوتاخيم ويقال مرمريم من ولد الاشغانية وقيل إنّ
مانى كان أُسقف قُنَّى والعربان من أهل جُوخَى وما يلى بَادَرَايَا وبَاكُسَايَا
وكان أَحْنَفَ الرجل وقيل إنّ أصل أبيه من همدان انتقل إلى بابل الخ.

Auf die vertrackten Namen der einleitenden Genealogie will ich mich gar nicht erst einlassen. Klar scheint mir nur dies zu sein, dass in der hier von Ibn alNadīm benutzten Quelle auf diese Genealogie die Nachricht über Herkunft und Wanderung des Vaters Manis unmittelbar folgte: der Satz über Manis angebliches Bischofsamt, der hier zwischen die Notizen über Manis Herkommen recht unpassend eingefügt ist, stammt aus einer andren Quelle.

Diesen Satz übersetzte Fleischer, dem die Restitution der Textstelle zu verdanken ist, folgendermassen (²): « Mani war Bischof von Qunnā und den Ǧūḫā und die Umgegend von Bādarājā und Bākusājā bewohnenden Arabern ». Die Herstellung der in den Hss. stark verderbten Worte *usqufa Qunnā* ist gewiss überzeugend. Zweifelhaft jedoch erscheint zunächst die Lesung *alʿurbāni:* es ist nicht recht einzusehen, wieso ein christlicher Bischof des sasanidischen Reiches sich nur an die arabische Bevölkerung seines Sprengels hätte wenden sollen (³). Aber der schwerste Anstoss, den man an dem so rekonstruier-

(¹) ed. Flügel I 327, 30 ss.
(²) *ibid.*, II 162.
(³) Einen 'Araberbischof' im 3. Jhdt., dessen Diözese das Gebiet um die Reichshauptstadt umfasste, hat es nie gegeben.

ten Satz nehmen muss, ist seine Aussage: dass Mani, bevor er als Religionsstifter auftrat, christlicher Bischof gewesen sei, ist nicht nur objektiv unrichtig — darüber ist weiter kein Wort zu verlieren —, sondern auch als Verleumdung eines Bestreiters der manichäischen Religion durchaus unverständlich. Denn Bischof von Ǧūḫā (Κωχή, ܟܘܟܐ, ܟܘܟܝ (1) = Seleucia) und den angrenzenden Gebieten (دير قُنَّى = ܕܝܪ ܩܘܢܝ am Nahrawan–Kanal, بَادَرَايَا = ܒܝܬ ܕܪܝܐ unterhalb Baghdad und بَاكُسَايَا = ܒܝܬ ܟܘܣܝܐ weiter stromabwärts (2) am Tigris) war (3) kein Geringerer als der nestorianische Patriarch, das Oberhaupt der persischen Reichskirche (4). Während nun die von Fleischer l. c. herangezogene Behauptung des Abu ʾlFarağ, Mani sei ursprünglich christlicher Presbyter gewesen, wohl zur Verächtlichmachung des Religionsstifters als eines Renegaten dienen konnte, würde die Beförderung zum Patriarchen von Seleucia–Ktesiphon in den Augen der Christen nur sein Ansehen heben. Dass der umstrittene Satz aus christlicher Quelle stammt, versteht sich ja von selbst.

Mit den Mitteln der Textkritik allein ist hier nicht auszukommen. Gewiss ist Ibn alNadīm hier ein Irrtum unterlaufen, und zwar eine Personenverwechslung: statt مانى ist مارى zu lesen. *Māri* (ܡܐܪܝ) gilt der späten nestorianischen Tradition, die ihren Niederschlag schliesslich in den im Kloster Qōni nicht vor dem 7. Jhdt. geschriebenen (5) ‘ Akten des hl. Māri ’ gefunden hat (6), als Evangelisator des persischen Reiches, speziell als Gründer des Bischofssitzes von Seleucia und des Klosters von Qōni, in dem er auch begraben liegen soll. Wenn man also annimmt, dass Ibn alNadīm die ihm aus nestorianischer Quelle zugeflossene Notiz über den legendären Stifter der persischen Reichskirche unter Verlesung von مارى in مانى (sei es in seiner Quelle, sei es — und dies ist mir wahrscheinlicher — in seinen eignen Aufzeichnungen) an falscher Stelle s. v. مانى in sein Buch aufgenommen hat, dann erklärt sich auch die seltsame Hervorhebung des gänzlich bedeutungslosen Klosters Qōni vor der Metropole Koche.

(1) z. B. *Acta Maris* 67, 1.
(2) s. Nöldeke, *ZDMG* XXVIII, 101.
(3) Natürlich noch nicht zur Zeit Manis.
(4) Cf. Labourt, *Christianisme dans l'Empire perse*, 327 ss.
(5) s. Duval, *Littérature syriaque*, 117 ss., Labourt, *l. c.*, 12 ss. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 28.
(6) *Acta Sancti Maris*, ed. J.–B. Abbeloos, Brüssel 1885; cf. Richard Raabe, *Geschichte des Dominus Māri*, Leipzig 1893.

Am Ende des Satzes wird man nun die Lesung وكان أَحْنَفَ آلرِّجَالِ « und er war der rechtgläubigste der Männer » dem überlieferten أَحْنَفَ آلرَّجُلِ vorziehen, das an die später von Ibn alNadīm erwähnte aus christlicher Quelle stammende und Mani verleumdende Behauptung (1):

وكان أحنف الرجلَيْن وقيل الرجل اليمنى

angelehnt ist.

II

In der Beschreibung des Manichäismus, die alJaʿqūbī in seinen Abriss der Sasanidengeschichte, und zwar in die Abschnitte über die Herrscher Šāpūr I und Bahrām I, aufgenommen hat (2), berichtet er, Mani habe in seinem *Šāpūrakān* gelehrt (3):

انّ العٰلَم على حبل مائل يدور عليه الفلك العلوىّ.

So steht in der Handschrift. Houtsma änderte das unsinnige حبل in جَبَل und Kessler (4) übersetzte daraufhin: « (er sagt), dass die Welt auf einem abwärts geneigten Berge ruhe, über welchen hin das obere Himmelsgewölbe kreise », wobei er sich auf die iranische Vorstellung vom Weltenberge, der *Harā bərəzaitī*, berief. Diese Auffassung wird durch das Beiwort مائل hinreichend widerlegt: ‘ abwärts geneigt ’ ist schliesslich jeder Berg. Schaeder, der Houtsma’s Lesung جبل مائل beibehält, hat diese Schwierigkeit richtig erkannt (5): er sieht in مائل den Namen des Berges und identifiziert ihn mit dem im chinesisch-manichäischen ‘ Traktat ’ erwähnten (6) Berge *Wei-lao-kiu-fou* (alt: **Mwʾi-lao-kʾü-fhu* (7); nach Schaeder = *Su*]*Merukōf*). Auch diese Deutung will nicht recht befriedigen: zunächst würde man statt جبل مائل dann etwa الجبل مائل oder besser جبلٍ يقال له مائل o. dgl. erwarten, dann scheint mir مائل keine auch nur annähernd adäquate Wiedergabe von *Meru* oder *Mwʾi-lao* zu sein, ferner wird im chinesischen Traktat nichts davon gesagt, dass der Berg *Wei-lao-*

(1) *Fihrist*, I, 335, 5.
(2) *Taʾrīḫ*, ed. Houtsma, I, 180ss.
(3) p. 181, 7s.
(4) *Mani*, 329.
(5) *Urform* usw., 70, No. 3.
(6) Chavannes-Pelliot, *Traité manichéen*, *JA* 1911, II, 518.
(7) Nach Chavannes und Pelliot, *ibid.*, 519, No. 1.

kiu-fou etwa die Welten trage, schliesslich ist es unwahrscheinlich, dass der Name des *Sumeru*-Berges Manichäern ausserhalb Turkestans jemals bekannt geworden ist, und überdies gebrauchen die turkestanischen Manichäer sonst immer nur die Namensform *Sumeru* ([1]), nie *Meru*.

Jaʿqūbī sagt ausdrücklich, dass die Lehre vom حبل مائل aus Manis *Šāpūrakān* stamme; von dieser Angabe muss man ausgehen, wenn man den Passus richtig verstehen will. Nun haben sich ja unter den persischen Turfan-Texten Bruchstücke des *Šāpūrakān* gefunden ([2]), denen sich die inhaltlich verwandten und ebenfalls zweifellos von Mani verfassten Fragmente M 98/99 ([3]) und T III 260 ([4]) zugesellen. In einem dieser Fragmente (M 99 R) heisst es: « (*Mihryazd*, der Demiurg) stellte dem *Mānbeδyazd* den untersten Himmel aufs Haupt und sieben viereckige Säulen auf seine Hände, um daran den Zodiakalhimmel zu befestigen, und er legte auf seine Schultern die grosse Erde auf ihren Säulen und Bögen und den zwei Mauern » ([5]). *Mānbeδyazd* ist der persische Titel des Atlas: unter dem gleichen Titel ist dieser Halbgott auch im *Šāpūrakān* selbst ([6]) erwähnt, und zwar in der gleichen Funktion. Aber die Vorstellung vom Weltenträger ist keineswegs auf den persischen Manichäismus beschränkt, sie ist vielmehr für das ganze manichäische Überlieferungsgebiet ([7]), von Nordafrika bis China ([8]), bezeugt. Und immer ist der Träger der Himmel und Erden ein Halbgott, der unter den verschiedensten Bezeichnungen (Atlas, Ὠμοφόρος usw.) auftritt, nie aber ein Berg.

Es ist klar, dass also auch in dem حبل مائل eine Bezeichnung des Atlas stecken muss. Man wird dementsprechend على جَبَّارٍ مائلٍ ʻ auf einem sich neigenden Riesen, auf dem sich der hohe ([9]) Himmel dreht ʼ zu lesen haben.

([1]) Geschrieben *smyr* und *swmyr* s. ANDREAS-HENNING, *Mittelir. Manich.* III (*Sb. P. A. W.* 1934) 855, No. 1.

([2]) F. W. K. MÜLLER. *Handschriftenreste*, 11 ss.

([3]) *ibid.*, 37 ss.

([4]) ANDREAS-HENNING, *Mittelir. Manich.* I (*Sb. P. A. W.* 1932) 177 ss.

([5]) Zur Stelle s. *OLZ* 1934, 752.

([6]) z. B. M 472 V 1 ss.

([7]) s. die Zusammenstellungen bei CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, I, 69 ss., JACKSON, *Researches in Manichaeism* 296 ss.

([8]) s. WALDSCHMIDT-LENTZ, *Manich. Dogm.* (*Sb. P. A. W.* 1933) 510.

([9]) Etwa = ʻ Zodiakalhimmel ʼ? (*ʿalawijj?* Cf. DOZY s. v.).

Der Name Sinai in den altsinaitischen Inschriften

Hubert Grimme – Münster i. Westf.

Bei Inschriften, die wie die altsinaitischen sämtlich an einer Stelle gefunden sind, ist die Erwartung berechtigt, es möchte in ihnen auch der Name dieser Stelle erwähnt sein. Haben doch z. B. die in Rās Schamra gefundenen Tafeln bald nach ihrer Auffindung allerhand Auskünfte gegeben über alte Namen des Gebietes, dem sie entstammen. Die Vorbedingung für ein solches Entdecken ist natürlich eine genügende Kenntnis vom Wesen der Schrift der in Frage kommenden Texte. Besitzen wir eine solche Kenntnis von der Sinaischrift? Viele sind geneigt, es zu verneinen; einige, es teilweise zu bejahen, und nur wenige, die sich eingehender mit den Inschriften beschäftigt haben, wagen es fest zu behaupten. Was mich veranlasst, die Sinaischrift für voll entziffert zu nehmen (1), habe ich in einer Reihe von sich ergänzenden Studien über dieselbe dargelegt. Wenn meine Resultate vielfach angezweifelt worden sind, so kann ich das hinnehmen, da man sie jedenfalls nicht widerlegt hat.

Auf Grund meiner Entzifferung der Sinaischriftzeichen habe ich in drei Inschriften – Nr. 346, 352, 361 – das Vorkommen eines Wortes סני festgestellt, worin ich den altsinaitischen Namen für das Plateau Serābiṭ el-Ḫādem erkennen zu müssen glaubte. Sind diese drei Lesungen richtig, dann stellen sie einen historisch bedeutsamen Fund dar, der allerdings in der Gelehrtenwelt bisher fast unbeachtet geblieben ist. Daraufhin scheint es mir angebracht, auf diese Lesungen unter Hervorhebung dessen, was sie auch dem in der Sinaischrift weniger Bewanderten einleuchtend erscheinen lassen könnte, noch einmal zurückzukommen.

Um ein סני aus den altsinaitischen Schriften herauszulesen, muss man wissen, welche Zeichen als die Konsonanten Samech, Naḥasch (wie ich nach dem Äthiopischen das nordsemitische Nūn benennen

(1) Über die endgültige Feststellung von sinaitischem Ṭeth werde ich in u. a. in meinem demnächst erscheinenden Buche *Altsinaitische Forschungen* handeln.

möchte) und Jod anzusehen sind. Alle diejenigen, welche sich seit dem Erscheinen von Gardiners Studie *The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet* mit der Sinaischrift beschäftigt haben, sind sich über altsinaitisches Samech und Naḥasch vollständig einig. Für Samech kommt im Hinblick auf arab. samak « Fisch » wohl nur ein Zeichen in Betracht, das die Gestalt eines Fisches hat. Ein solches weisen die Inschriften in zahlreichen Fällen auf, und zwar teils in deutlicher Fischform, teils in der eines daraus entwickelten Rhombus, dessen eine Spitze eine Zange (das Fischmaul) trägt, während die entgegengesetzte in ein kleines Dreieck (den Fischschwanz) ausläuft. Dass hierin der Buchstabe Samech stecke, kann auch das südarabische Samech lehren, das noch die rhombische Fischgestalt zeigt.

Für sinaitisches Naḥasch kommt entsprechend seiner Wortbedeutung « Schlange » wohl nur ein schlangenförmiges Zeichen in Frage, und ein solches tritt in den Inschriften häufig auf in der Form einer aufwärts gebogenen Linie, die in eine Art Köpfchen ausläuft, was wohl eine Wasserschlange darstellen soll, wie die ägyptische Hieroglyphe für *ḏ*, auf welche sinaitisches Naḥasch seiner Form nach wohl zurückgeht. Dass vereinzelt noch ein zweites sinaitisches Naḥasch vorkommt, das die Form einer sich mehrfach krümmenden Landschlange hat, kann hier ausser Betracht bleiben.

Über altsinaitisches Jod sind im Gegensatz zu Samech und Naḥasch die Meinungen noch geteilt. So hat P. R. Butin in *The Harvard Theological Review* XXV, S. 137 in der Annahme, Jod bedeute Hand, vier sinaitische Zeichen, die ihm eine Hand mit ausgestreckten Fingern darzustellen scheinen, für sinait. Jod erklärt. Aber von diesen vier nichts weniger als genau kopierten Zeichen haben drei nur wenig Ähnlichkeit mit einer solchen Hand. Und weiter könnte das Bild einer offenen Hand überhaupt nicht Jod sein, wenn dieses Wort im Sinne von *jad* « Hand » genommen würde. Denn dieses Jod würde nur auf eine von der Seite gesehene Hand passen, wie sie die ägyptische Hieroglyphe für *ḏ* darstellt. Dieselben Einwände wären gegen die zwei mit dem Original schlecht übereinstimmenden Handbilder zu richten, worin Sprengling den Buchstaben Jod sucht. Nach meiner Auffassung ist das üblichste sinait. Jod in einem Zeichen zu sehen, das sich ungefähr mit dem altkanaanäischen Jod deckt, wenn man dieses aus der stehenden Stellung in eine liegende versetzt und durch einen steilschwanzähnlichen Strich zu der Form

ergänzt. Übrigens fehlt, wie ich *ZDMG* N.F. XII, S. 182 gezeigt habe, in mehreren Fällen dem sinait. Jod dieser Steilschwanz. Weiter behaupte ich, dass das Sinaialphabet neben diesem Jod noch ein anderes verwendet, das die Gestalt einer Pflanze mit drei Blättern oder Stengeln hat: . Wie die altsinait. Schrift dazu gekommen ist, für mehrere Laute doppelte Zeichen zu verwenden, und wie speziell das Verhältnis der beiden Jod-Zeichen zueinander ist, habe ich besonders eingehend in meinem Aufsatz *Die Buchstabendubletten des Sinaialphabets* (*Westfäl. Studien,* Al. Bömer gewidmet, Leipzig 1928) gezeigt, wo auch von dem Fortleben einiger dieser Zeichenpaare in der thamudischen Schrift die Rede ist. Eine Überraschung für die semitischen Epigraphiker wird vielleicht mein im *Archiv für Orientforschung,* 1935, S. 272 geführter Nachweis eines auf sinait. Jod II zurückgehenden altkanaanäischen Jod bilden.

Soviel über die Formen, in denen uns die drei Konsonanten Samech, Naḥasch und Jod in der Sinaischrift entgegentreten. Hintereinander kommen sie nun offenbar als ein Wort an drei Stellen der uns vorliegenden Sinaitexte vor, nämlich in Nr. 346 (rechte Seite), Nr. 361 (4. Zeile von rechts) und Nr. 352 (untere Hälfte, 1. Zeile von rechts). Das folgende Klischee zeigt die drei Stellen in genauer Wiedergabe.

Nr. 346 r. S. Nr. 361 4. Z. Nr. 352 unten, 1. Z.

Zu der ersten auf Nr. 346 uns entgegentretenden Konsonantengruppe sei Folgendes bemerkt. Sie bildet das Ende einer auf der

rechten Seite einer Hockerstatue angebrachten Inschrift, die aus einer längeren Vertikalzeile und zwei rechts daneben stehenden schräg-horizontalen Kurzzeilen besteht. Die Vertikalzeile lese ich על נעמ רבנ « für das Wohlergehen des Oberen ». Die beiden Horizontalzeilen transskribiere ich ש במ ←
ני ←
was zu übersetzen ist « welcher auf Sinai (ist) ».

Das erste Zeichen ist ein aufrecht gestelltes Schin, das sich so noch einmal in Nr. 365 b und weiter auf der Inschrift des Kruges von Lachisch (5. Zeichen) findet. Ein Nebeneinandervorkommen von liegenden und stehenden Buchstabenformen kennt die Sinaischrift auch noch bei ʿAjin. Das 2. Zeichen ist Bēth (rechts unten geöffnet wie in dem hieratischen Zeichen für Haus). Über das 3., 4., und 5. Zeichen ist nach dem früher Gesagten nichts mehr zu bemerken. Bei der Annahme, dass die Sprache der Sinaidenkmäler das Althebräische sei, wird gegen die Ansetzung eines שֶׁ mit der Bedeutung « welcher » (vgl. Deboralied, v. 7) und dann auch gegen die Übersetzung « welcher auf Sinai (ist) » kaum etwas einzuwenden sein.

Der zweite Fall, wo ich סני lese (Nr. 361), zeigt dieses am Ende einer Grabinschrift. Nachdem in Zeile 1-3 der Name des Toten genannt und von den Umständen seines Sterbens gesprochen ist, wobei es in Zeile 3 heisst וישנ בחל מסבי « und er schlief in der Krankheit im Umkreise... », führt die 4. Zeile die Inschrift zu Ende mit den Worten מנמ סני « der Inkubationsstätte von Sinai ».

Die drei Zeichen des Wortes מנמ sind nur sehr flach geritzt (ähnlich wie die beiden ersten von Zeile 2). Es folgt dann ein Samech, bei dem das Schwanzdreieck nicht so deutlich ist wie der rhombische Körper; weiter ein Naḥasch, das kleiner ausgefallen ist als die beiden Naḥasch von Zeile 1 und 3, weil der zur Beschriftung taugliche Raum der Sandsteinplatte bald unter ihm aufhört. Deshalb ist auch das ihm folgende Jod kleiner geraten als die zwei Jod von Zeile 3 und eng an das Naḥasch angelehnt. Zu der Phrase מנמ סני « der Inkubationsstätte von Sinai » sei bemerkt, dass sie ähnlich vielleicht in Nr. 353 (rechte Zeile) als מְנמ מנה בעלת « Inkubationsstätte der Manā Beʿalet » vorkommt, sowie dass in Nr. 350, 357 und 360 von der Abhaltung des Inkubationsschlafes die Rede ist, wofür die Verben נמ und לנ gebraucht sind.

Zum dritten Male erscheint סני auf der Grabinschrift Nr. 352 und zwar auf ihrem unteren, im Gegensatz zum oberen vertikal beschrifteten Teile. Es gehen ihm vorher die Worte גני על « Mein

Grab ist auf... ». Die fünf Buchstaben dieser Worte gehören, wenn ich Jod ausnehme, sämtlich zu denjenigen, über die bei den Forschern kein Zweifel mehr besteht. Mit גנ « (Steinkreis-)Grab » beginnen noch drei andere altsinait. Inschriften, nämlich Nr. 353 (mittlere Zeile), Nr. 367 und Nr. 371. Auf unserem Grabsteine redet der Tote selber in der ersten Person. Er sagt zunächst « Mein Grab ist auf Sinai » und erwähnt weiter wahrscheinlich von seiner « Seele », dass sie « raste in Ruhe in der Gemeinschaft der ... ». Der Name סני scheint vom Schreiber absichtlich dadurch hervorgehoben zu sein, dass er den Anfangsbuchstaben Samech überaus gross geformt hat; unter ihm hat er nebeneinander das Naḥasch und Jod II angebracht. Der mittlere Teil des Naḥasch ist durch Erosion des Steines etwas undeutlich geworden.

Es findet sich hiernach סני in folgenden drei Wortverbindungen:

Nr. 346: « (Oberer), der auf Sinai ist »,

Nr. 361: « (im Umkreise) der Inkubationsstätte von Sinai »,

Nr. 352: « Mein Grab ist auf Sinai ».

In allen drei Fällen stellt סני offenbar eine Ortsbezeichnung dar, und zwar jedesmal dieselbe. Der « Obere, der auf Sinai ist, » kann nur ein höherer Beamter sein, der auf dem Plateau Serābiṭ sei es beim Tempel oder sei es im Bergwerksbetrieb tätig war; die « Inkubationsstätte von Sinai » ist jedenfalls auf demselben Plateau zu suchen entsprechend den hier gefundenen Inschriften, die von der Abhaltung des Inkubationsschlafes reden. Und wenn der Tote von Nr. 351 sagt « Mein Grab ist auf Sinai », dann muss dieses eben dort gewesen sein, wo der Grabstein lag, also ebenfalls auf Serābiṭ und zwar vor dem Bergwerksstollen XIII. So ergibt sich aus diesen drei Fällen, dass סני die altsemitische oder auch althebräische Bezeichnung des Plateaus war, das heute die rätselhafte Bezeichnung Serābiṭ el-Ḫādem « Höhen des Dieners » trägt.

Dass das סני der sinaitischen Inschriften das gleiche Wort ist, wie das סיני der Bibel, liegt auf der Hand. Ist darum das biblische Sinai, über dessen Lokalisierung in den letzten Jahrzehnten soviel geschrieben worden ist, auf dem Plateau Serābiṭ anzusetzen? Ich glaube, die Antwort kann nur bejahend lauten, überlasse es aber den Alttestamentlern, die biblischen Angaben über Sinai mit meiner Feststellung eines das Plateau von Serābiṭ bedeutenden סני in Einklang zu bringen.

Le Ḥatatā Zar'a Yā'qob et le Ḥatatā Walda Ḥeywat

JEAN SIMON S. I. - Rome

C'est à M. C. Conti Rossini que revient, on le sait, le mérite d'avoir découvert que les deux étranges traités philosophiques connus sous le titre de ሐተታ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ *(Examen de Zar'a Yā'qob)* et de ሐተታ ፡ ወልደ ፡ ሕይወት ፡ *(Examen de Walda Ḥeywat)* (1) ne sont pas des œuvres éthiopiennes du XVII^{e} siècle, mais bel et bien des faux composés, au XIX^{e} siècle, par le P. Juste d'Urbin, missionnaire capucin (2), qui avait acquis une connaissance remarquable du

(1) On trouvera les références bibliographiques concernant les deux *Ḥatatā* dans le récent ouvrage de M. E. MITTWOCH (cf. *infra*, p. 95, n. 2).

(2) Cf. E. CER[ULLI], *Giusto da Urbino*, dans *Enciclopedia Italiana*, t. XVII (1933), p. 399. Une lettre inédite adressée par MASSAIA au P. Juste, le 1 janv. 1857, de Gemma-Legamara, a été publiée dans *Il Massaia, Bollettino delle Missioni Estere dei Minori Cappuccini*, t. VII (Rome, 1920), p. 71. Massaia n'avait donc pas encore appris, à cette date, la mort subite de son confrère, survenue à Khartoum le 22 nov. 1856. Il en fait part, le 29 nov. 1857, au P. Cesare da Castelfranco, dans une lettre écrite du même endroit et qui a été publiée également dans cette revue, t. c., pp. 133-138: « Vi notifico pure che il P. Giusto recatosi in Europa perchè cacciato dall'Abissinia, mentre ritornava di là con sentimenti più apostolici di prima, morì in Kartum nel Sennaar in ottobre dell'anno scorso » (p. 137). D'autres lettres de Massaia éditées pour la première fois dans cette revue font mention du P. Juste: cf. v. g. t. IV (1917), pp. 50, 74, 227; t. VI (1919), pp. 24, 133. Il est aussi question de lui dans quelques lettres inédites de la *Raccolta delle lettere del Card. Massaia*, vol. I-II, aux Archives de la Postulation de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins (Curie Généralice, Rome). Dans une lettre du 13 sept. 1846 (*Raccolta*, vol. I), adressée au P. Venance de Turin, alors Définiteur Général de l'Ordre, à Rome, Massaia dépeint bien le caractère mystérieux et amer de son pauvre ami. Deux lettres envoyées par Massaia au Préfet de la Propagande (card. Philippe Franzoni), l'une le 20 juin 1854, l'autre le 27 mai de l'année suivante (*Raccolta*, vol. II), proposent le P. Juste comme Auxiliaire et une lettre du 8 nov. 1855, qui a le même destinataire (*Raccolta*, vol. II), comme interprète éthiopien auprès de la Propagande. (Nous devons ces informations à l'aimable obligeance du P. Frédégand CALLAEY, archiviste général de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins).

ge'ez [1]. Ses preuves, qui portaient surtout sur le premier *Ḥatatā,* furent jugées convaincantes [2]. Elles furent admises notamment, avec une loyauté qui fait honneur à la science, par le regretté B. Turaiev et par M. E. Littmann, dont les travaux avaient fait accorder d'emblée à ces traités une place privilégiée dans les aperçus d'ensemble de la littérature éthiopienne [3]. Seul M. Ign. Kračkovsky n'a pu se déclarer convaincu: il a cru constater trop de différences entre les deux *Ḥatatā.* Sans exclure absolument la possibilité d'une mystification, il s'est refusé à nier l'existence du philosophe Zar'a Yā'qob, tant qu'il n'aurait pas été démontré clairement que Juste d'Urbin est aussi l'auteur du second traité. M. E. Mittwoch, à qui nous devons déjà tant de travaux méritoires, a depuis examiné attentivement le problème, et cette fois la démonstration est complète et péremptoire.

L'étude en question, intitulée *Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jahrhunderts*, a paru, en 1933, dans les *Mitteilungen* du Séminaire des langues orientales à Berlin [4], où M. Mittwoch avait publié précédemment le texte inédit [5] et une traduction

(1) Cf. S. Grébaut, *Édition de la seconde copie du dictionnaire éthiopien laissé inachevé par le P. Juste d'Urbin*, dans *Æthiops*, t. IV (1931), pp. 36-43, 49-58, et *Æthiopica,* t. II (1934), p. 1-9 (à suivre); Id., *Édition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbin et ajoutés à sa grammaire éthiopienne,* dans *Æthiopica*, t. II (1934), pp. 33-36; t. III (1935), pp. 41-44, 118-124 (à suivre).

(2) Dans sa récente [*Breve*] *Storia della letteratura etiopica* (Rome, 1932), p. 77, le regretté Ign. Guidi a accepté, lui aussi, sans réserve, les conclusions de M. Conti Rossini; cf. notre compte rendu dans *Orientalia*, N. S., t. II (1933), p. 258.

(3) Aux références données par M. Mittwoch (*op. cit., infra,* p. 95, n. 2), p. 1, n. 6, on pourrait ajouter: J. M. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature* (Londres, 1926), pp. 93-99; cf. aussi E. A. W. Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia,* t. II (Londres, 1928), chap. *Abyssinian (Ethiopic) Literature*, p. 575. Ses conclusions ayant été déjà acceptées, M. Conti Rossini a donc pu omettre de mentionner les *Ḥatatā* dans la notice sur la littérature ge'ez qu'il a rédigée pour l'*Enciclopedia Italiana,* t. XIV (1932), pp. 477-479, et qui vient d'être rééditée dans *L'Etiopia* (= *Collana della Enciclopedia Italiana,* 2e sér., V), (Rome, 1935), pp. 49-51.

(4) *MSOS.,* t. XXXVI (1933), 2e sect., pp. 1-18. Nous avons déjà signalé cette dissertation dans *Æthiopica*, t. II (1934), p. 143, et dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* t. XXX (1934), p. 192.

(5) *MSOS.*, t. XXXII (1929), 2e sect., pp. 99-192. Le texte a été édité avec soin d'après la copie, faite jadis par M. Mittwoch, d'un manuscrit apporté en Europe par Aleka Taje, originaire de Ifag (Bégamder), qui a séjourné à Berlin.

allemande (1) de la version amharique des *Soirées de Carthage* de l'abbé F. Bourgade. Cette version, très libre, est due à l'initiative du P. Juste, qui avait déjà traduit ces *Soirées* en ge'ez. Ces articles ont été revus et reproduits ensemble, en 1934, avec une dédicace à M. Littmann, dans le second cahier des *Abessinische Studien,* dont M. Mittwoch est l'éditeur (2).

Dans sa dissertation critique sur les pseudo-philosophes éthiopiens du XVIIe siècle, il commence par résumer, avec la clarté et la précision qu'on lui connaît de longue date, l'état de la question. Il reprend ensuite et confirme par de nouveaux arguments les preuves apportées par M. Conti Rossini. Il a pu s'assurer qu'en Abyssinie les deux *Ḥatatā* sont presque inconnus, même des lettrés (3). Interrogé au sujet de ces œuvres, l'un d'eux, Aleka Desta, de Harrar, a pourtant déclaré croire à l'existence de Zar'a Yā'qob, et il a même rédigé une courte notice biographique en amharique, qui est publiée et traduite par M. Mittwoch. D'après ce lettré, c'est un préjugé qui fait croire aux savants européens qu'il n'a pu exister en Abyssinie un philosophe de cette classe (4) ; l'œuvre et le style dénotent un Éthiopien de race. Mais, comme on peut le constater, ces données biographiques sont extraites exclusivement des *Ḥatatā* eux-mêmes. Le lettré abyssin a d'ailleurs avoué oralement à M. H. Schlobies qu'il ne connaît ces traités que par les éditions européennes et qu'il n'a pas rencontré un seul manuscrit de ces œuvres dans son pays. M. Mittwoch relève, à bon droit, l'importance de cet aveu. Personnellement nous connaissons des ecclésiastiques abyssins catholiques qui, eux aussi, se refusent obstinément à reconnaître la mystification. Mais, tout comme les autres, ils n'ont lu ces traités que

(1) *MSOS.*, t. XXXV (1932), 2e sect., pp. 17-99.

(2) Eugen Mittwoch, *Die amharische Version der Soirées de Carthage.* Mit einer Einleitung: *Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jahrhunderts.* Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1934, in-8°, xi-192 pp. RM. 12.

(3) Comme confirmation, nous ferons remarquer que les *Ḥatatā* ne sont pas mentionnés (à moins qu'ils ne se cachent sous un titre qui ne nous permet pas de les identifier) dans l'essai de catalogue général des écrits ge'ez et amhariques conservés en Éthiopie, qu'a publié Ḫerūy Walda Sellāsē : በኢትዮጵያ ፡ የሚገኙ ፡ በግዕዝና ፡ ባማሪኛ ፡ ቋንቋ ፡ የተጻፉ ፡ የመጻሕፍት ፡ ካታሎግ ። 2e éd., Addis Ababā, 1928.

(4) Voir à ce sujet l'avis personnel de M. Conti Rossini, *L'Etiopia è incapace di progresso civile*, dans *Nuova Antologia*, 70e année, fasc. 1524 (Rome, 16 sept. 1935), p. 172.

dans les éditions européennes, et leur seul argument est, en somme, qu'il est impossible, à leur avis, qu'un Européen ait pu imiter à ce point la manière de composer des Éthiopiens et écrire le geʿez avec une telle aisance et si correctement. Ils défendent ces *Ḥatatā*, en dépit de leur caractère non chrétien, comme un patrimoine que voudraient leur ravir des usurpateurs. Nous devons avouer que leur argument ne serait pas sans valeur si l'on prétendait que ces traités ont été écrits en geʿez par le P. Juste, sans la collaboration d'aucun Éthiopien. Mais telle n'est pas la thèse qui est soutenue. Le P. Juste n'a entrepris l'étude du geʿez et de sa littérature que vers le milieu de l'année 1849 (1). La copie autographe du *Ḥatatā Zarʾa Yāʿqob* est de février 1853. Il va de soi qu'en si peu d'années, malgré toute son application, le P. Juste n'a pu s'assimiler si parfaitement le geʿez, au point de pouvoir composer des écrits de cette qualité sans aucun collaborateur éthiopien. Le seul argument irréfutable — mais nous défions quiconque de le fournir jamais — serait l'existence d'un manuscrit des *Ḥatatā* antérieur à la seconde moitié du XIXe siècle. Il n'est nullement impossible que l'on découvre encore en Abyssinie même quelque manuscrit de ces traités, mais datant du XIXe siècle au plus tôt, car on sait que le P. Juste avait fait exécuter plusieurs copies, pour les distribuer à ses amis (2).

M. Mittwoch prouve ensuite que le rapport des deux manuscrits du *Ḥatatā Zarʾa Yāʿqob*, les mss. d'Abbadie 215 et 234, n'est pas celui auquel ont cru les deux éditeurs (3), mais qu'il est l'inverse. Le mss. d'Abbadie 215, le seul qui contient à la fois des deux traités, est sorti également de l'officine du P. Juste, comme on peut le constater grâce aux planches que M. Mittwoch a ajoutées à sa dissertation. Ce manuscrit est de la main du scribe abyssin qui a trans-

(1) Cf. Conti Rossini, *RAL.*, Sc. mor., 5e sér., t. XXIX (1920), p. 216. Deux des premiers travaux du P. Juste dans le domaine du geʿez nous sont conservés dans un manuscrit composite possédé par la « R. Società Geografica Italiana » (Rome): ms. éthiop. nº [8]; cf. S. Zanutto, *Bibliografia etiopica.* Secondo contributo: *Manoscritti etiopici* (Rome, 1932), p. 90. Le premier est l'ébauche primitive de son dictionnaire éthiopien-latin; le second, celle du chapitre de sa grammaire traitant des verbes geʿez. Les deux copies sont autographes. L'une et l'autre sont datées de 1849.

(2) Cf. Conti Rossini, *ibid.*, t. XXV (1916), p. 497; t. XXIX (1920), p. 218.

(3) C'est probablement une des nombreuses inexactitudes du *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie* (Paris, 1859), p. 224, qui a contribué à faire croire que le ms. 234 est une copie partielle du ms. 215.

crit pour le P. Juste, entre autres textes, ceux que contient le ms. d'Abbadie 211 (1). Quant aux corrections et additions glissées en marge et entre les lignes, elles sont de la plume du P. Juste lui-même, à laquelle nous devons notamment les mss. d'Abbadie 234 (2), 216 (3) et 217 (4). Il a donc corrigé, d'après un manuscrit autographe, les fautes de la copie exécutée par son scribe. Le ms. d'Abbadie 234 n'est toutefois pas, on le sait, l'original; c'est une copie du premier *Ḥatatā* destinée à Antoine d'Abbadie. Le m. 215 (5) a, de son côté quelques additions par rapport au ms. 234, mais elles sont de peu d'importance.

Nous croyons devoir faire ici une remarque à propos de l'assertion suivante: « Nach den Angaben des P. Giusto wäre also Abbadie 234 eine Abschrift von Abbadie 215 » (p. 5). A dire vrai, Juste d'Urbin a prétendu seulement, dans la note autographe terminant le ms. d'Abbadie 234, que sa copie a été faite d'après un manuscrit éthiopien acheté d'occasion. Ce manuscrit ne contenait que le premier *Ḥatatā*. Il est décrit comme suit: « ...exemplar perfectum est, et pulcherrimo stylo conscriptum, centum et quatuor paginis non

(1) Mittwoch, *op. cit.*, pl. I (p. 11). Comme le rappelle M. Mittwoch (p. 5), ce manuscrit, qui est d'une seule main, contient, entre autres, deux rédactions du cantique *'Egzi'abeḥēr nagša*. Mais le folio 233r reproduit par cette planche nous offre la fin du troisième texte transcrit dans le codex, le récit des dix miracles opérés grâce à ce cantique. Mgr S. Grébaut a traduit les huit premiers récits, *Les miracles attribués à l'Egzi'abeḥêr nagša* dans *Æthiops*, t. IV (1931), pp. 11-13, 17-20, et il en a publié le texte ge'ez dans *Æthiopica*, t. II (1934), pp. 10-15. Il a promis d'éditer et de traduire prochainement, dans la même revue, les deux derniers miracles.

(2) Mittwoch, *op. cit.*, pl. VI-VII (pp. 15-16). Le folio 31r reproduit par la planche VII (*Abbadie 234, Schluss*) contient la fin du texte ge'ez, mais la note ajoutée par le P. Juste se termine seulement à la page suivante. On sait que le texte de cette note, si importante, a été publiée intégralement par B. Turaiev, puis par M. Conti Rossini dans son excellente *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* (Paris, 1914), p. 163.

(3) Mittwoch, *op. cit.*, pl. VIII (p. 17). Le folio 115r reproduit ici contient un passage d'un des spécimens de dialogues ge'ez ajoutés par le P. Juste à sa grammaire éthiopienne, son dialogue avec Kidāna Māryām (11 janv. 1855) à propos du texte évangélique: « Les étoiles tomberont du ciel » (Matth. xxiv, 29).

(4) Mittwoch, *op. cit.*, pl. IX (p. 18). Cette planche est la reproduction d'une page du dictionnaire éthiopien-français-amharique compilé par le P. Juste en 1850-1855. Mgr S. Grébaut a commencé la publication de cette œuvre inédite, qui, encore de nos jours, n'est pas sans intérêt pour la lexicographie ge'ez (cf. *supra*. p. 94, n. 1).

(5) Mittwoch, *op. cit.*, pl. II-IV (pp. 12-14).

parvi voluminis contentum » ([1]). Le P. Juste a dû renoncer à l'envoyer à Paris : « ... magnum volumen non facile transmittitur » ([2]). Il ne pouvait donc pas, évidemment, songer à faire admettre ensuite que le second exemplaire, le ms. 215, qui est de dimensions modestes et qui contient les deux *Ḥatatā*, fût ce manuscrit acquis d'occasion. Il lui suffisait de le présenter comme une autre copie, réunissant les deux traités. Il n'y avait aucun inconvénient à ce qu'Antoine d'Abbadie reconnût la main d'un scribe de son ami (le scribe du ms. 211, expédié aussi à Paris), et, dans les corrections et additions, la plume du P. Juste lui-même. Elles s'expliqueraient par une collation. Quant aux variantes, si elles étaient remarquées, elles ne pourraient que faire croire à l'existence d'un second manuscrit éthiopien, présentant — ce qui n'aurait certes rien d'anormal — quelques légères différences. L'ingénieux faussaire avait tout intérêt à faire admettre l'existence de plusieurs manuscrits. Déjà dans la note autographe en question ([3]), il signalait un autre codex du premier *Ḥatatā*, qu'il prétendait avoir vu deux années auparavant, « sed confusus erat liber et duobus postremis articulis carens ». Il relevait une variante importante : « nomen auctoris era[t] Zayaiqob ዘያዕቆብ ፡ et non ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ». Il semble bien, en tout cas, que le ms. d'Abbadie 234 soit le plus ancien exemplaire du *Ḥatatā* que nous connaissions actuellement.

M. Mittwoch confirme un des arguments mis en avant par M. Conti Rossini, la concordance entre le nom du « philosophe » et le nom de baptême du P. Juste, par un autre rapprochement du même genre. Le jour de naissance de Zar'a Yā'qob, donné au début du premier traité (25 naḥasē), est aussi exactement celui du P. Juste, d'après le calendrier grégorien (30 août).

Poursuivant sa démonstration, M. Mittwoch compare attentivement les deux *Ḥatatā* avec la version amharique des *Soirées de Carthage*. Avant lui, M. Conti Rossini, avec sa perspicacité habituelle, avait déjà remarqué quelques analogies internes entre elles et le premier traité. M. Mittwoch prouve, en relevant un détail caractéristique, qu'il y a aussi relation entre les *Soirées* et le second *Ḥatatā*. De plus, il a le mérite de montrer, par une abondante série

([1]) Mittwoch, *op. cit.*, pl. VII (p. 16), col. b.

([2]) Conti Rossini, *op. cit.*, *loc. cit.*

([3]) Le ms. 234 contient aussi une autre note du P. Juste, qui n'a pas encore été signalée : « Constanter invenitur in hoc libro scriptum nomen Patriarchae Alphonsi corrupte እፍንስ ፡ pro ኦልፎንስ ፡ sed corruptio nominum propria est Aethiopibus » (fol. 3r).

d'indices, la parenté linguistique des deux *Ḥatatā* non seulement entre eux, mais aussi avec la version des *Soirées*. En ce qui concerne cette dernière démonstration, nous avons toutefois un regret. C'est que la comparaison ait été faite avec le texte amharique et non pas avec la version ge'ez. M. Mittwoch ignorait malheureusement — le catalogue imprimé des manuscrits de la Bibliothèque Vaticane n'ayant pas encore paru en ce temps-là — qu'elle nous est conservée dans le ms. Vatic. éthiop. 165 (¹). Ce manuscrit est particulièrement intéressant, car une partie du texte (fol. 3 r–39 r) est de la plume, fine et régulière, du scribe mentionné plus haut, et l'autre (fol. 39 v–106 v) de la main, toujours fébrile, du P. Juste lui-même. En tête (fol. 2 v), comme dédicace, un *sellāsē* (*Trinité*), ou poésie ge'ez de six vers, calligraphié par lui (²). Nous souhaitons vivement que M. Mittwoch, qui est particulièrement qualifié pour ce travail, consente à se charger d'éditer lui-même cette version ge'ez des *Soirées* et à faire une nouvelle comparaison philologique, en se servant cette fois de ce texte. Sa démonstration sera, nous n'en doutons pas, d'autant plus convaincante. Cette comparaison permettra aussi de voir si les ressemblances entre le choix de certains mots dans les *Ḥatatā* et dans la version amharique des *Soirées* ne s'expliquent pas simplement par le fait que cette traduction a été exécutée d'après le texte ge'ez. Dans ce cas, il resterait à prouver que le P. Juste a collaboré directement à la version amharique. Il y a lieu de remarquer qu'il ne s'est jamais donné comme auteur de cette traduction. Dans le colophon qu'il a transcrit à la fin du texte amharique (³), seule la version ge'ez lui est attribuée.

(¹) Voir, à présent, S. Grébaut et E. Tisserant, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus orientalis 2, Rossianus 865*. Pars 1, *Enarratio codicum* (= *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*) (Città del Vaticano, 1935), pp. 613-615; *add.* p. xix. Ce manuscrit est un de ceux que Mgr S. Grébaut a rapportés d'Abyssinie en 1926 (cf. *ibid.*, p. vii, et S. Grébaut, *Recherches philologiques en Éthiopie pour la Bibliothèque Vaticane*, dans *Journal asiatique*, t. CCIX [1926], pp. 170-172). Il a été acheté à un Abyssin laïc, et non sans quelque difficulté, aux environs d'Addis Ababā, en mars 1926. (Communication orale de Mgr S. Grébaut).

(²) Ce *sellāsē* est écrit sur un des deux feuillets adventices reliés avec les cahiers contenant la version ge'ez. La poésie est éditée, avec une traduction latine, dans le récent catalogue, p. 615; *add.* p. xix.

(³) Mittwoch, *op. cit.*, p. 109-110, 192. Nous avons pu constater personnellement que le texte de ce colophon reproduit assez fidèlement celui qui termine la version ge'ez inédite (fol. 106 r–106 v); les variantes sont sans importance.

A propos de ce manuscrit inédit, nous croyons utile de signaler que les deux écritures se retrouvent ensemble encore ailleurs, par exemple, dans la copie du vocabulaire éthiopien-latin-amharique du P. Juste, qui fait partie du ms. Orient. 134 (fol. 150-240) de la Bibliothèque Nationale « Victor-Emmanuel II » à Rome ([1]). Là nous croyons constater que ce scribe a collaboré personnellement aux travaux philologiques du P. Juste. Nous ne sommes malheureusement pas fixé sur l'identité de ce lettré. Dans l'introduction des spécimens de conversations en geʿez, annexés à sa grammaire, le P. Juste se borne à dire : « J'ai eu presque tous les jours de ces dialogues avec mon maître de langue éthiopique (*sic*) et avec les autres savants qui m'entouraient » ([2]). Mais plusieurs sont nommés dans les dialogues. Deux autres noms nous sont connus par une des intéressantes publications de M. Conti Rossini ([3]). Quant au *sellāsē* mis en tête du manuscrit de la version geʿez et qui est précédé des mots : ይቤ ፡ አበ ፡ ዮስጦስ ፡ il faudra se garder de le prendre pour une composition originale du P. Juste. On sait que dans l'*Abrégé de la prosodie éthiopienne,* ajouté à sa grammaire geʿez, il a défini, entre autres, ce genre de poésie ([4]) et qu'il en a donné, en les traduisant, des spécimens recueillis par lui. Récemment Mgr Grébaut a édité ceux qui sont contenus dans la copie de la grammaire envoyée par le P. Juste à Paris, le ms. d'Abbadie 216 ([5]). Or, l'autre exemplaire

([1]) Voir la description de ce manuscrit composite, qui a appartenu au célèbre G. Sapeto, dans S. Zanutto, *Bibliografia etiopica.* Secondo contributo : *Manoscritti etiopici* (Rome, 1932), p. 86. Cette copie autographe du dictionnaire représente une rédaction antérieure à celle qui a été envoyée à Antoine d'Abbadie. Au sujet de l'ébauche la plus ancienne, voir *supra*, p. 96, n. 1.

([2]) Cf. v. g. ms. Orient. 134 de la Bibl. Nat. Victor-Emmanuel, fol. 98v.

([3]) Conti Rossini, *RAL.*, Sc. mor., 5e sér., t. XXV (1916), p. 497 ; t. XXIX (1920), p. 218.

([4]) Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* (Paris, 1914), p. 241. Au sujet de ce genre de *qĕnē*, voir maintenant Yāʿqob Gabra ʾIyāsūs, መጽሐፈ ፡ ሰዋስው ፡ ዘግእዝ ። Asmara, 1920 (= 1927-28), pp. 311-313 ; Ḫerūy Walda Sellāsē, መጽሐፈ ፡ ቅኔ ፡ ዘቀደምት ፡ ወደኃርት ፡ ሊቃውንቲሃ ፡ ወማዕምራኒሃ ፡ ለኢትዮጵያ ። Addis Ababā, 1918 (= 1925-26), p. 6. Cf. aussi v. g. E. Cerulli, *Inni della Chiesa Abissina*, dans *Rivista degli Studi Orientali*, t. XII (1929-30), p. 362 ; M. M. Moreno, *Raccolta di qĕnē* (= *Studi storici e linguistici a cura del Ministero delle Colonie,* 2), (Rome, 1935), p. x.

([5]) Cf. S. Grébaut, *Édition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbin et ajoutés à sa grammaire éthiopienne,* dans *Æthiopica*, t. III (1935), pp. 121-124.

autographe de cette grammaire — rédaction antérieure — qui est conservée aussi dans le manuscrit de la Bibliothèque Victor-Emmanuel mentionné plus haut, contient, au fol. 216 v, un *sellāsē*, qui ne se retrouve pas dans l'autre rédaction, et c'est précisément le même que celui qui est transcrit en tête du manuscrit de la version geʿez des *Soirées*. Seul le nom de l'ami auquel ces vers sont adressés est différent (ici እንጦንስ ፡ au lieu de ያዕቆብ ፡); les autres variantes sont négligeables. Cette poésie est présentée comme second spécimen d'un *sellāsē* sans nœud, c'est-à-dire ne répondant pas aux règles générales du genre. Voici la traduction par le P. Juste: (fol. 126v) « De l'ami que tu aimes [,] ne me divise point, Antoine [,] car ce qui est dit (destiné) pour un suffit à deux, – (fol. 127r) Là où ton oreille écoute la prière de ton ami. – Et lorsque te hais (*sic*) un peuple qui n'a pas d'espérance de la dernière résurrection, – Ne te regarde pas la mort, l'œuil (*sic*) de l'assemblée: – Puisque dans la prière (*Mots biffés: je l'ai fait*) j'ai constitué – Toi (mon) gouverneur, toi (mon) aide ».

La documentation présentée par M. Mittwoch permet de déterminer la date respective des travaux en question du P. Juste. Le colophon de la version geʿez des *Soirées de Carthage* nous apprend que celle-ci a été faite en 1852. La traduction amharique a probablement été exécutée peu après ou, en tout cas, avant que le P. Juste n'ait été expulsé du Bégamder, en mai 1855. La date du *Ḥatatā Zarʾa Yāʿqob* nous est aussi donnée par lui, dans la première copie envoyée, de Dabra Tabor, à Antoine d'Abbadie: février 1853; la note latine finale est exactement du 28 de ce mois. Comme le P. Juste annonce en même temps qu'il compte recevoir vers Pâques un manuscrit du *Ḥatatā Walda Ḥeywat*, on peut en conclure que le second traité a probablement été achevé quelques mois plus tard.

Quant au problème psychologique et moral, peu ordinaire, que pose la composition de ces traités, il a été résolu par ce qu'en a dit M. Conti Rossini, avec documentation à l'appui (1). Dans la présente dissertation, M. Mittwoch a donc pu se dispenser de revenir sur ce pénible sujet. Sa démonstration philologique suffit à convaincre pleinement (2).

(1) Conti Rossini, *RAL.*, Sc. mor., 5e sér., t. XXIX (1920), pp. 212-223.

(2) Voir le compte rendu par M. E. Littmann, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, t. XXXVIII (1935), col. 448-451.

I cataloghi stampati dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana dal '700 ad oggi (1)

Eugenio Tisserant - Città del Vaticano

Parecchie biblioteche avevano già stampato il catalogo dei loro manoscritti e già erano state descritte così importanti collezioni di codici orientali, come quella della « Bibliotheca Regia » di Parigi e quella dell' Università di Leida, quando uscì nel 1756 il primo volume del *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*.

Gli autori, Giuseppe Simonio Assemani ed il nipote Stefano Evodio, avevano precedentemente dimostrato la loro capacità di catalogatori, il primo negli elenchi di manoscritti Vaticani orientali e greci che terminano i quattro volumi della *Bibliotheca Orientalis*, il secondo nel monumentale catalogo dei manoscritti orientali delle biblioteche Medicea, Laurenziana e Palatina di Firenze, uscito nel 1742.

Ma l' impresa nuova era concepita in modo ben diverso dai cataloghi fino allora pubblicati. Mentre questi riportavano soltanto un breve titolo latino, la riproduzione in caratteri orientali del titolo originale essendo per lo più, quando esisteva, riportata in nota od in appendice, il catalogo degli Assemani, mescolando nella medesima riga caratteri latini ed orientali, dava per tutte le opere il titolo vero ed ogni volta che l'opera non era stampata, un incipit di più parole. Le sottoscrizioni poi e le più importanti fra le note di possessori o di lettori venivano riportate intieramente e tradotte in latino. Nonostante l'ampiezza del compito, sembrava che il catalogo dovesse progredire molto presto: il primo volume, colla descrizione di ben 512

(1) Comunicazione letta in seduta plenaria del XIX° Congresso Internazionale degli Orientalisti (Roma), il 26 settembre 1935.

manoscritti ebraici e 3 samaritani, essendo uscito nel 1756, i volumi secondo e terzo uscirono rispettivamente nel 1758 e nel 1759, e contenevano la descrizione dei 256 manoscritti siriaci esistenti allora nella Vaticana. Il tomo quarto era destinato ai codici arabo-cristiani *Codices arabici, vel a Christianis scripti, vel ad religionem christianam spectantes*. Le descrizioni di questi e dei codici musulmani, in tutto 517 manoscritti arabi, 54 turchi e 32 persiani, furono preparate e se ne cominciò la stampa; nel 1767 Stefano Evodio in una supplica al Sommo Pontefice alludeva a questo catalogo: « consistendo tutta l'opera che di mano in mano si va stampando in venti tomi in foglio » (1). Ma bisogna confessare che il ritmo originale si era perduto. Quando l'incendio avvenuto il 30 agosto 1768 in casa del prefetto distrusse il magazzino che conteneva gli esemplari non distribuiti dei tre primi volumi e ciò che era stato stampato del quarto, 80 pagine soltanto di questo erano tirate, che portavano le descrizioni fino alla metà di quella del codice Vaticano arabo 19. Una copia sola ci è rimasta, che esiste tuttora, legata ad una bella copia delle seguenti descrizioni sotto il numero Vaticano latino 13202. Stefano Evodio, che pochi mesi prima aveva ottenuto il posto di primo custode, succedendo allo zio, e benchè fosse vissuto ancora per più di 14 anni, lasciò l'impresa interrotta. Per molti anni poi le vicende politiche dovevano impedire che ritornasse in questione la stampa di un catalogo Vaticano.

Fu soltanto nel 1831 che Angelo Mai, primo custode della Biblioteca Vaticana dall'anno 1819, diede alla stampa le descrizioni preparate dagli Assemani. Per diminuire però il lavoro e la spesa, egli non le riprodusse tali e quali, ma soppresse tutti i caratteri arabi, dimodochè titoli, *initia*, sottoscrizioni, sono stampati soltanto nella versione latina. Per imperfetta che fosse la pubblicazione del Mai sarebbe stata utilissima agli orientalisti, ma sembra che molti ne abbiano ignorata l'esistenza e non si siano accorti che essa era loro accessibile, benchè non figurasse espressamente nei cataloghi delle biblioteche che frequentavano. È stupefacente per esempio che il Prof. Brockelmann, per la preparazione della sua preziosissima *Geschichte der arabischen Litteratur*, abbia ignorato questa descrizione dei manoscritti arabi della Biblioteca Vaticana ed abbia citato i codici Vaticani solo quando figuravano in altri cataloghi, come quello di

(1) *Notes pour servir à la biographie d'Étienne Évode Assémani*, in *Oriens Christianus*, ser. III, t. VII, p. 275.

Gotha o quello di Lipsia. Poche biblioteche, è vero, possono presentare ai loro lettori una copia del *Catalogus codicum bibliothecae Vaticanae arabicorum, persicorum, turcicorum,* etc. « edente Angelo Maio eiusdem bibliothecae praefecto », ma bisogna sapere che questo titolo è un titolo fittizio, il quale ricopre l'estratto di due volumi della *Scriptorum veterum nova collectio,* la *pars altera* dei tomi IV e V. E la *Scriptorum veterum nova collectio* non è rara, molte biblioteche la posseggono.

In questa opera del Card. Mai si trova la descrizione di tutti i manoscritti orientali posseduti nel 1831 dalla Biblioteca Vaticana. Nella *pars altera* del volume IV, figurano i manoscritti arabi, turchi e persiani, non solo quelli che esistevano nel 1768, ma anche quelli venuti alla Vaticana dopo questa data e specialmente quelli appartenuti agli Assemani stessi, la cui descrizione manoscritta si conserva nel codice Vat. lat. 13204 (1). Gli ultimi numeri descritti sono l'arabo 787, il persiano 65, il turco 64. Due indici permettono di ritrovare le opere arabe cristiane da una parte, musulmane dall'altra; due altri si riferiscono ai codici persiani e turchi.

Nella seconda parte del volume V vengono pubblicati diversi indici di origine diversa e di ben diverso valore. Anzitutto la descrizione dei manoscritti siriaci appartenuti agli Assemani, che portavano la collezione Vaticana fino al numero 459 (2). Segue una descrizione brevissima delle nuove accessioni ebraiche, dal numero 454 al 531 (3); una, più povera ancora, dei manoscritti etiopici, trascritta da un'elenco che risalirebbe al Wansleben. I manoscritti slavi sono invece lungamente descritti, riproducendo un lavoro fatto nel 1820, su richiesta del Mai, da un professore dell'Università di Vilna, Michele Bobrowski. 22 manoscritti provenienti dall'India e 10 dalla Cina occupano una pagina e mezza, ma ritroviamo in seguito un lavoro degli Assemani per i manoscritti Vaticani copti 1-80 (4). Alla fine del volume i 14 manoscritti Vaticani armeni figurano in una descrizione procurata dai Mechitaristi di Venezia e due codici georgiani od iberici vengono in-

(1) Ff. 86-150v. Le due ultime descrizioni sono di mano del Mai.

(2) *Vat. lat. 13204,* ff. 9v-85v. Le tre ultime descrizioni sono di mano del Mai.

(3) Esiste nel cod. *Vat. lat. 13203,* ff. 41-51v, una descrizione in italiano dei mss. 454-467, ai ff. 26-40 una brutta copia in latino delle descrizioni dei mss. 454-500, completato dal Mai fino a 531, ai ff. 1-18v una bella copia per i mss. 454-500.

(4) Le descrizioni dei mss. copti 1-77 si trovano in *Vat. lat. 13207,* l'ultima scritta dal Mai. Quelle dei mss. copti 78 e 79, già di Giuseppe Simonio Assemani, si trovano in *Vat. lat. 13204,* ff. 151 sq.

dicati in modo sufficiente. Vi sono indici per i supplementi siriaci ed ebraici, nonchè per i manoscritti copti. Gli altri fondi non erano tali da richiedere indici alfabetici.

Si vede dunque che a parte la mancanza dei caratteri orientali, la quale non toglieva troppo alle informazioni essenziali, tutti i codici orientali della Biblioteca Vaticana erano descritti nel 1831 in cataloghi a stampa. Ma s'intende che col progresso degli studi orientalistici questi cataloghi alla fine del secolo passato cominciavano a far povera figura accanto a cataloghi come quelli di Gotha o di Berlino, di Londra, Oxford, ecc. E nel frattempo, dal 1885 in poi, la Biblioteca Vaticana cominciava a stampare, finalmente, cataloghi di manoscritti latini e greci, che collocavansi d'un tratto fra i migliori ed i più completi. Il Card. Ehrle, appena prefetto, pensò a far riprendere il catalogo dei manoscritti orientali, ma si rifiutò di stampare i supplementi manoscritti contenenti la descrizione degli ebraici 532-597, arabi 788-929, siriaci 460 472, copti 81-92. Una pubblicazione fu fatta allora, nel 1900, fuori della Vaticana, per i manoscritti arabi, ma questa non risponde alle esigenze critiche (1). Eccellente, invece, benchè breve, è il lavoro dell'Horn, *Die persischen und türkischen Handschriften des Vatikans,* uscito nella *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* del 1897 (2). Il P. Ehrle, che aveva incoraggiato ed aiutato l'Horn, incoraggiava nel medesimo tempo ad occuparsi dei manoscritti ebraici il Prof. Aaron Freimann di Francoforte, che per molti anni consacrò una buona parte delle sue vacanze allo studio dei nostri codici, correggendo le false identificazioni e preparando per ciascun codice la bibliografia conveniente.

Ed ecco che nel 1902 arrivano in gran numero alla Vaticana nuovi manoscritti orientali, 150 di varie lingue nella biblioteca Barberini, 277 arabi, 172 siriaci, 133 copti, 90 armeni, 78 turchi, ecc. nel fondo finora conservato alla biblioteca di Propaganda Fide e chiamato del Museo Borgiano (3). Di tutti questi manoscritti non esisteva

(1) C. Crispo-Moncada, *I codici arabi nuovo fondo della Biblioteca Vaticana,* Palermo, 1900.

(2) T. 51, pp. 1-65.

(3) Molti di questi manoscritti esistevano nella biblioteca del Collegio Urbano de Propaganda Fide prima che vi venisse la collezione del Card. Stefano Borgia, e molti vennero poi nel corso del sec. XIX. Fra i mss. arabi, per es., quelli provenienti dal Card. Borgia sono 15 dei 275 che oggi son chiamati « Borgiani »; cf. *Inventaire sommaire des mss. arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane,* in *Miscellanea Ehrle,* t. V (*Studi e Testi,* 41), Roma, 1924, pp. 6 sq.

catalogo stampato e così il problema della descrizione dei codici orientali della Vaticana si faceva più importante e più urgente. Ora, pochi anni dopo, la Pont. Commissione Biblica, davanti a cui cominciavano ad affluire i candidati, risentì la necessità di avere un'assiriologo, e Pio X decise di creare una cattedra di lingua assira come passo preliminare alla creazione di un istituto Biblico. Ed ecco come il Card. Rampolla, presidente della Commissione Biblica, che sostituiva allora il Cardinale Bibliotecario, mi faceva proporre il 19 marzo 1907 per la doppia carica di professore di lingua assira e di scrittore per le lingue orientali nella Biblioteca Vaticana.

Arrivato a Roma negli ultimi dell'ottobre 1908, ricevetti l'incarico di catalogare dapprima i manoscritti Borgiani arabi, per i quali esisteva soltanto un articolo del compianto Ignazio Guidi, e dopo un breve esame generale del fondo, cominciai a stendere le descrizioni, finchè 81 di queste furono stampate nei cinque primi anni del mio soggiorno romano. Ma mi lasciai distrarre dal catalogo una prima volta per studiare un palinsesto greco dell'Antico Testamento, il *codex Zuqninensis,* che pubblicai nel 1911, e poi per dare nella collezione del Prof. Lietzmann una raccolta di *Specimina codicum orientalium* ([1]), per la cui preparazione esaminai con grande frutto i 3000 codici orientali della Vaticana e centinaia di altri codici a Parigi, Londra e Milano, completando così la mia preparazione paleografica. Era inteso che dovevo collaborare ai cataloghi che preparavano il Freimann per i manoscritti ebraici, e Federico Cornwallis Conybeare per i codici armeni.

Tali erano i fatti ed i progetti nel luglio del 1914. Quando, nel 1919, ritornai al lavoro, dovetti riprendere il più urgente, quello cioè del catalogo armeno, di cui si era principiata la stampa prima della guerra. Ma, ben presto chiamato ad assistere il Prefetto nel suo lavoro amministrativo, compresi il pericolo di essere sempre più distratto dal lavoro scientifico ed accolsi volentieri il consiglio dell'Emo. Ehrle, che appena tornato dalla Germania, mi aveva suggerito di cercare per le diverse lingue collaboratori qualificati, se non riuscivo a trovare immediatamente un successore. Poco dopo, l'Ill.mo e Rev.mo Mons. Hebbelynck, abbandonato il rettorato dell'Università di Lovanio, decideva di passare a Roma una parte del suo tempo ed offriva di preparare il catalogo dei manoscritti copti, purchè avesse avuto

([1]) *Tabulae in usum scholarum,* t. 8, Bonn, 1914, pp. XLVII e tav. 80 in fototipia.

un aiuto per la parte araba. Lo assistetti per i primi 16 codici, ma poi egli trovò nel 1929 il collaboratore ideale, il Canonico Arnoldo Van Lantschoot. Oggi il catalogo dei manoscritti Vaticani copti è stampato fino alla pagina 408 ed uscirà, se Dio vuole, alla fine del '36 o nei primi mesi del '37. Intanto Mons. Hebbelynck ha pubblicato nel 1924 un inventario sommario di tutti i manoscritti copti, Vaticani e Borgiani, nel volume V della *Miscellanea Ehrle* (1), mentre io pubblicavo nella medesima opera un elenco dei manoscritti Borgiani arabi (2).

Siccome il catalogo dei manoscritti etiopici era particolarmente deficiente e non esisteva niente per i codici Borgiani etiopici, domandai nella primavera del 1924 a Mons. Grébaut se non fosse stato disposto a preparare con me un catalogo dei mss. etiopici. Questi erano allora 79 Vaticani e 34 Borgiani. Non solo Mons. Grébaut accettò di descrivere quel che esisteva, ma volle anche accrescere la nostra collezione e vi riuscì meravigliosamente per diversi mezzi, specialmente quando, nel 1926, andato in Etiopia sotto gli auspici del Comm. Giovanni Saint, egli ci procurò in una volta 119 manoscritti nuovi. Il catalogo or ora uscito dai torchi, ricco di 884 pagine, si riferisce a 248 manoscritti Vaticani etiopici, 36 Borgiani, uno Barberiniano e uno Rossiano. Speciale importanza hanno i codici già di S. Stefano dei Mori, che formano la maggior parte dell'antico fondo Vaticano e del fondo Borgiano. I prolegomeni, gli indici, tavole di interesse paleografico costituiranno la *pars altera* di questo grosso catalogo e spero che essa potrà essere messa in vendita fra poco essendo già in corso di stampa.

Nel 1930, aiutati da un sussidio della Dotazione Carnegie per la Pace Internazionale, il quale, sfortunatamente, non è stato continuato oltre a tre anni, abbiamo chiamato il Prof. Georg Graf, dell'Università di Monaco di Baviera, per occuparsi dei codici arabo-cristiani. Sono lieto di potervi annunziare che le descrizioni sono finite fino al num. 194, cioè fino all'ultimo numero dell'importante gruppo di manoscritti cristiani che sono al principio dei Vaticani arabi. La stampa è cominciata ed abbiamo stampato i ff. 1-4.

Poco dopo, nel gennaio 1931, domandavo al Prof. Giorgio Levi Della Vida di catalogare i manoscritti arabi-musulmani. Egli cominciò subito coi corani del fondo Vaticano 195 e seguenti, ma si avvide presto che era un metodo migliore quello di prendere prima una conoscenza generale del fondo, e mi persuasi facilmente della somma

(1) Pg. 35-83.
(2) Pg. 1-34.

utilità di pubblicare al più presto un *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana* (1). L'opera è riuscita assai importante, contenendo la descrizione di circa 1200 manoscritti. Questo volume, credo, procurerà gradite sorprese agli arabisti, che vi troveranno descritti manoscritti nuovi di opere rare ed uniche in numero abbastanza rilevante.

Finalmente, dal gennaio 1933, il Prof. Umberto Cassuto ha preso tra mano il catalogo dei manoscritti ebraici. Avevo creduto per molto tempo di poter personalmente o per mezzo altrui usufruire delle schede raccolte con tanta pazienza dal Dott. Freimann. Ma diverse combinazioni escogitate si sono rivelate impossibili, ed il Dott. Freimann ha consentito con grande generosità a rimettere le sue schede nelle mani di quel valente conoscitore della letteratura ebraica e della storia degli Ebrei in Italia, che è il Prof. Cassuto. Siccome il fondo intero era sommariamente descritto dagli Assemani e dal Freimann, non era necessario fare uno studio preliminare sul contenuto dei codici, ma apparve presto che l'origine dei manoscritti non era sempre palese; consigliai quindi il Prof. Cassuto di sospendere per un qualche tempo il suo lavoro di descrizione per compiere alcune ricerche sulla storia della collezione.

L'indagine del Prof. Cassuto sui 267 codici provenienti da Heidelberg è stata estremamente proficua. I risultati ne vengono esposti in un altro volume della nostra collezione di *Studi e Testi,* uscito da pochi giorni: *I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Vaticana e la loro storia* (2).

Tali gli sforzi degli ultimi 25 anni. Parecchio è stato fatto ma molto rimane da fare; occorrerebbero più collaboratori e maggiori risorse finanziarie. Intanto il nostro fermo proposito è di non risparmiare nulla di quanto sia consentito ai nostri mezzi e possibilità, allo scopo di rendere sempre più accessibili e nel più breve spazio di tempo possibile tutti i nostri manoscritti orientali, come gli innumerevoli altri che si sono andati raccogliendo nei secoli nella Biblioteca Papale. Questa rinnovata promessa e quanto è già stato compiuto possono assicurare il mondo scientifico che nulla di ciò che è in nostro potere sarà trascurato.

(1) *Studi e Testi,* t. 67, pp. xxix, 347 e 41*.
(2) *Studi e Testi,* t. 66, pp. vii, 183 e 2 tav. in fototipia.

Die *arad-zu-*, *dumu-ni-* und *in-na-ba-*Siegel von Ur III

Nikolaus Schneider - Luxemburg

Wenn auch nicht gerade alle Wirtschaftsurkunden zur Zeit der 3. Dynastie von Ur durch das Aufdrücken eines Siegels eigens beglaubigt wurden, so war das doch bei einem grossen Teil derselben der Fall. Diese Siegel bestanden gewöhnlich aus einer symbolischen Reliefdarstellung und dem entsprechenden Siegeltext. Einige begnügten sich mit dem Siegelbild, das meistens eine mythologische Szene darstellte, andere hatten nur die Siegellegende ohne Siegelbild.

Weil die Assyriologen der Ansicht waren, dass diese mythologischen Darstellungen religionsgeschichtlich von grossem Werte sein konnten, haben sie gerade diesen ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt, während die Siegellegenden, die viel zu praktisch und zu nüchtern und schemenhaft erschienen, als dass von ihnen ein beachtenswerter religionshistorischer Ertrag hätte erwartet werden können, einer eingehenderen Behandlung bis dahin nicht gewürdigt wurden. Und doch ist auch hier manch wertvolles kulturhistorisches Gut wiederzufinden.

Das dürfte sich zwanglos aus der folgenden kurzen Abhandlung ergeben, die eine besondere Gruppe von Siegeltexten aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur zusammenfassen und analysieren will. Es handelt sich um jene Siegellegenden, die man wegen ihres Inhalts mit dem allgemeinen Ausdruck « Widmungssiegel » bezeichnen könnte, und die wegen ihrer dreifachen Widmungsformel in eine dreifache Klasse eingeteilt werden können, die *arad-zu-*Siegel, die *dumu-ni-*Siegel und die *in-na-ba-*Siegel.

Wir wollen nun den integralen Text dieser Siegel in systematischer Anordnung vorausschicken, um dann einige sich daraus ergebenden Konklusionen anzuschliessen.

I. Die *arad-zu*-Siegel.

Die Widmungsformel ist hier immer ohne irgend einen Zusatz *arad-zu* und steht konstant am Schlusse. Wenn wir demnach eine Klassierung dieser Siegeltexte vornehmen wollen, dann kann sie nur auf Grund des 1. oder 2. Elementes, die ändern können, erfolgen. Wir ziehen der grössern Klarheit und Zweckdienlichkeit wegen die erste Methode vor, die Klassierung der Siegel nach den Staats- oder Kultusbehörden, als deren *arad* der Siegelinhaber sich feierlich erklärt. Es kommen in Betracht der Landesherrscher, der Bezirksgouverneur und einige andere Magistratspersonen.

A. Widmung an den Landesherrscher.

1. Ur-^{d}Nammu.

Ur-^{d}Nammu uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma
Ḫa-aš-ḫa-me-ir pa-te-si Iš-ku-un-^{d}Sin-ki arad-zu. SAK. S. 188 n.

2. Šulgi.

a) *^{d}Šul-gi dingir kalam-ma-na lugal Šeš-ab-ki-ma*
A-da-làl lú-rim arad-zu. ITT. V 9882.

b) *^{d}Šul-gi uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma.*

1) *Ba?-za-a....... arad-zu.* Merc. SBC. 20.
2) *En-dingir-mu du-du$_8$ arad-zu.* Cont. UDU. 93; Nik. IV 435.
3) *^{d}Šará-kam dub-sar dumu Ka-^{d}Šará sag-ṭu lugal-ka arad-zu.* Keis. CB. 72.
4) *Na-ba-ša$_6$ AB arad-zu.* Keis. CB. 31; 50; Gen. TrD. 91.
5) *Na-ra-am-ì-lí sukkal ni-du$_8$ arad-zu.* Keis. CB. 24; 39; 43; 74; Del. TD. 6; Nik. IV 478.
6) *Na-ša$_6$ AB arad-zu.* Legr. TRU. 122.
7) *Ur-^{d}Lisi-gùn pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Keis. STD. 86; Schn. GDD. 269; 281; 282; 294; Lutz STR. II 88; Cont. UDU. 98; 90; Cont. HÉU. 28.
8) *Ur-^{d}Pa-sag pa-te-si ^{d}Šul-gi-^{d}Babbar-ki arad-zu.* SAK. S. 196 Siegel E.
9) *Ur-nigìn-gar dumu...... mu......* Keis. CB. 42.

c) *Šul-gi uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal Ki-en-gi Ki-uri.*

1) *Lú-dùg-ga dumu Lú-*[d]*Nannar arad-zu.* RTC. 417.
2) *Ur-*[d]*Šul-pa-è dumu La-ni sukkal-maḫ arad-zu.* SAK. S. 196 Sieg. D.

d) [d]*Šul-gi uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba (-gé).*

1) *Anum-ba-ni*......... *arad-zu.* Schn. GDD. 132.
2) *Al-la-mu dumu Ur-ša*$_6$*-ga pa-te-si arad-zu.* ITT. II, I 10001.
3) *É-igi-é-e pa-te-si*........ *arad*[*-zu*]. Schn. DDT. 4.
4) *Lú-*[d]*Sin sukkal dumu Arad-da-ni arad-zu.* Roy. Inscr. 63.
5) *Ur-*[d]*Dumu-zi-da di-kud arad-zu.* Roy. Inscr. 63.
6) *Ur-*[d]*Kal dub-sar arad-zu.* ITT. IV. 7217; 7486; RTC. 418.
7) *Ur-*[d]*Lisi-gùn pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Lutz STR. II 88; Nik. IV 157; 160; 161; 163; 203; Schn. DDU. 59; Schn. DDT. 197.
8) *Ur-*[d]*Nin-gal dub-sar arad-zu.* Roy. Inscr. 56.

3. Bursin.

a) [d]*Bûr-*[d]*Sin uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba.*

1) *Ba-ba-ti dub-sar arad-zu.* Keis. STD. 101.
2) [d]*Nannar-an*.... *dub-sar arad-zu.* Schn. GDD. 131.
3) *Lugal-itu-da dub-sar dumu Ur-*[d]*Dumu-zi-da arad-zu.* Schn. GDD. 55; Keis. CB. 11.
4) *Ur-*[d]*Kal pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Schn. DDU. 86.
5) *Ur-*[d]*Lisi-gùn pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Schn. GDD. 345; 353; 373; Pup. 8; Keis. CB. 15; Nik. IV 177; Schn. DDU. 109.

b) [d]*Bûr-*[d]*Sin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba(-gé).*

1) *A-a-kal-la pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Keis. CB. 47; Nik. IV 302; 303; 304; 305; 333; 338.
2) *Ba-ad-da-uru šeš*..... *tur dumu ku-ba dumu Gu-mu arad-zu.* ITT. III 5395.
3) *Ur-azag-nun-na sukkal dumu Arad-da-ni di-kud arad-zu.* Roy. Inscr. 77.
4) *Ur-*[d]*Ba-ú dub-sar dumu Lugal-gal-ušum arad-zu.* Spel. RIA. 75; Gen. TrD. 91; Gen. TD 5581.
5) *Ur-*[d]*Lisi-gùn dub-sar dumu Ur*... *arad-zu.* ITT. V 9705.

6) *Ur-^{d}Šul-pa-è dub-sar dumu Ur-^{d}Ḫa-ni arad-zu.* Legr. TRU. 3; 9.
7) *Ur-ša$_6$-ga-mu dub-sar dumu Lugal-ka-gi-na arad-zu.* RTC. 325.

4. Gimilsin.

a) *^{d}Gimil-^{d}Sin uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba.*
1) *Lú-an-na-du dub-sar dumu Ḫé-ša$_6$ arad-zu.* SAK. S. 202 Sieg. B.
2) *Za-ì-lí dub-sar arad-zu.* ITT. IV 7268.

b) *^{d}Gimil-^{d}Sin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba(-gé).*
1) *A-a-kal-la pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Schn. GDD. 404; Schn. KDD. 45; Schn. DDU. 162; 199 und öfter.
2) *A-a-ni-mu pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Legr. QTA. III.
3) *Arad-^{d}Nannar dumu Ì-lí-maš qa-šu-du$_8$ arad*[*-zu*]. Legr. TRU. 291.
4) *Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ arad-zu.* ITT. II, I 866.
5) *Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ dumu Ur-^{d}Šul-pa-è arad-zu.* RTC. 430.
6) *Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ dumu Ur-^{d}Šul-pa-è sukkal-maḫ arad-zu.* RTC. 429; ITT. V 6772.
7) *^{d}Šul-gi-ì-lí... ab-gal dumu Na-zi nu-bandà arad-zu.* ITT. II, I 2737.
8) *Dug$_4$-ga-zi-da....... arad-zu.* II, I 9912.
9) *En-nam-^{d}Šul-gi dumu Ḫé?-ni arad-zu.* Nesb. SRD. 23.
10) *Gu-du-du dub-sar dumu Da-da-ga arad-zu.* Keis. CB. 114.
11) *Ḫa-zi nu-bandà arad-zu.* Nik. IV 340.
12) *Igi-an-na-gé-zu sukkal dumu Arad-da-ni di-kud arad-zu.* Roy. Inscr. 75.
13) *Ka-^{d}Šará dub-sar dumu Ba-ša$_6$-ga arad-zu.* SAK. S. 202 Sieg. C.
14) *Lú-^{d}Babbar dumu Ur-^{d}Aš-šir-gi$_4$ pa-te-si Ud-nun-ki.* Myhrm. SAD. 13.
15) *Lú-^{d}Šul-gi-ra dub-sar dumu Da-da arad-zu.* Nik. IV 379.
16) *Lugal-amar-azag dub-sar arad-zu.* Myhrm. SAD. 65.
17) *Lugal-itu-da dub-sar dumu Ur-^{d}Dumu-zi-da arad-zu.* Schn. GDD. 486.

18) *Lugal-me-lám dub-sar dumu* ᵈ*En-líl-lá AB arad-zu.* Keis. CB. 156.

19) *Nu-úr-*ᵈ*Babbar šú-luḫ arad*[*-zu*]. Legr. TRU. 362.

20) *Nu-úr-*ᵈ*Sin dub-sar dumu... gír-zu-gé arad-zu.* Schn. DDT. 27.

21) *Ur-azag-nun-na dub-sar dumu Lugal-*ᵈ*Nin-gír-zu AB arad-zu.* Legr. TRU. 186; 187; 190; 194; 354; 369; Keis. STD. 130; Keis. STD. 130; Keis. CB. 53; Nies UDT. 167; Cont. UDU. 36; 37; Schn. DDT. 45; 46; 51.

22) *Ur-*ᵈ*Lisi-gùn pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Schn. GDD. 420; Jean ŠA. LXXXVII.

23) *Ur-*ᵈ*Nun-gal dub-sar dumu Ur* ᵈ*Šará pisan-dub-ba-ka arad-zu.* Nik. IV 191; Schn. DDU. 238.

24) *Ur-*ᵈ*Šará dub-sar dumu Ur-*ᵈ*Šará pisan-dub-ba-ka arad-zu.* Keis. CB. 130.

25) *Ur-*ᵈ*Šul-gi dub-sar dumu Ur-*ᵈ*Ḫa-ni arad-zu.* Nesb. SRD. 24.

26) *Ur-*ᵈ*Šul-pa-è dub-sar dumu Ur-*ᵈ*Ḫa-ni arad-zu.* Legr. TRU. 361; 341; Nies UDT. 168; 169.

27) *Ur-*ᵈ*Šul-pa-è sukkal-maḫ arad-zu.* ITT. V 9951.

5. Ibilsin.

a) ᵈ*I-bil-*ᵈ*Sin dingir kalam-ma-na lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da tab-tab-ba.*

Da-da pa-te-si En-líl-ki dumu Ur-ša$_6$-ga pa-te-si En-líl-ki-ka arad-zu. Roy. Inscr. 89.

b) ᵈ*I-bil-*ᵈ*Sin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da tab-tab-ba*(*-gé*).

1) *Azag-*ᵈ*Nannar dub-sar arad-zu.* Roy. Inscr. 91.

2) *Da-da-ga pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Nik. IV 399.

3) ᵈ*Nannar-lú-dùg dub-sar dumu Lú-dingir-ra arad-zu.* Roy. Inscr. 95.

4) ᵈ*Šul-gi-ì-lí dub-sar arad-zu.* Legr. TRU. 390.

5) *Gu-du-du dub-sar dumu Da-da pa-te-si Giš-ùḫ-ki arad-zu.* Keis. CB. 32; Cont. UDU. 6; Nik. IV 180; 190; 380; 398.

6) *Ib-ni-AN? dumu Ur-*ᵈ*Babbar? arad-zu.* Scheil, Raptim (RA. 23, 1926).

7) *Li-bur-an-ni-*ᵈ*Sin sukkal nam-dumu arad-zu.* Roy. Inscr. 90.

8) *Lú-ᵈNin-gír-zu dub-sar dumu Lú-ᵈBa.... arad-zu.* RTC. 431.

9) *Lugal-nam-tar-ri dub-sar dumu Gar-ú-aš arad-zu.* Roy. Inscr. 93.

10) *Ur-azag-nun?... dub... dumu AL?... arad-zu.* Scheil, Raptim (RA. 23, 1926).

NB. ....*ᵈSin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba.*

Lú-dingir-ra dumu Ur-giš-gigir nu-bandà arad-zu. ITT. II, I 998.

B. Widmung an den Patesi.

1. *Al-la pa-te-si Šir-bur-la-ki*
   Ur-ᵈNin-mar-ki dumu Lú-ᵈBabbar arad-zu. ITT. IV 7226; Bart. III 151, 395.
2. *Gù-dé-a pa-te-si Šir-bur-la-ki*
   Lú...... sag-ṭu arad-zu. IT. II, I 839; 840; 858.
3. *Lú-ka-ni pa-te-si Šir-bur-la-hi.*
   1) *Ab-ba-kal-la sangu Urú-ki arad-zu.* ITT. II, I 4312.
   2) *Ur-ᵈKal ka-gur$_7$... Nin-mar-ki-ka arad-zu.* ITT. IV 7220.
   3) *Ur-ᵈNina dumu Al-la arad-zu.* RTC. 422.
4. *Ur-ᵈKal pa-te-si Šir-bur-la-ki.*
   1) *Ba-zi dub-sar dumu Na-di arad-zu.* ITT. IV 7162.
   2) *Lú-ᵈBabbar dub-sar dumu Ba-zi arad-zu.* ITT. IV 7163.
   3) *Lú-ᵈNin-gír-zu dub-sar arad-zu.* ITT. IV 7478; 7237.
   4) *Ma-ni dub-sar dumu Ur-ᵈKal arad-zu.* ITT. IV 7494.
   5) *Ni-kal-la dub-sar arad-zu.* ITT. IV 7214.
   6) *Ur-ᵈBa-ú dub-sar dumu Lul-a-mu sangu ᵈGiš-bar-è arad-zu.* ITT. IV 7165.
   7) *Ur-ᵈBa-ú dub-sar dumu Ur-dun arad-zu.* ITT. IV 7152.
   8) *Ur-é-ninnu dub-sar dumu..... pa-al arad-zu.* ITT. IV 7270.
   9) *Ur-nigìn-gar dub-sar dumu Lú......* RTC. 420; 421.
5. *Ur-ᵈLisi-gùn pa-te-si Giš-ùḫ-ki.*
   1) *A-tu dub-sar dumu Lugal-ša$_6$-ga arad-zu.* Keis. STD. 151; Keis. CB. 124; Nik. IV 189; 196; Schn. DDT. 185.
   2) *Azag-ga-ni dumu Ur-ša$_6$-ga arad-zu.* Nik. IV 227.
   3) *Ba-ša$_6$....... arad-zu.* Nik. IV 122.
   4) *ᵈŠará-ba-zi-gi dub-sar arad-zu.* Nik. IV 99; 101; 156; Schn. DDT. 205.

5) *^{d}Šará-bil-dug$_4$ arad-zu.* Cont. UDU. 7.

6) *Lú-^{d}Šará? dub-sar dumu Lugal-en-nun.* Fish Cat. 565.

7) *Lú-dùg-ga dub-sar dumu Nigìn.... arad*[*-zu*]. Keis. STD. Pup. 11; Nik. IV 277.

8) *Lugal-giš-gigir-ri dub-sar dumu Ur-nigìn arad-zu.* Schn. GDD. 489.

9) *Ma-an-sum dub-sar dumu Ur-nigìn arad-zu.* Nik. IV 188.

10) *Ur-^{d}Da-mu arad-zu.* Schn. DDU. 184.

11) *Ur-^{d}Šará dumu Lugal-nanga arad-zu.* Cont. UDU. 75; 19; Schn. GDD. 497.

12) *Ur-ša$_6$-ga dub-sar dumu É-ki arad-zu.* Schn. DDT. 184.

6. *Ur-^{d}....pa-te-si Ud-nun-ki*
A-a-kal-la egir arad-zu. Roy. Inscr. 79.

C. Widmung an verschiedene Behörden.

1. *A-tu pa-al lugal*
Lugal-ka-gi-na dub-sar arad-zu. EAH. 96.
2. *AN-AN nín-dingir AN-BA?*
Ur-^{d}Ba-ú dumu Ur-^{d}....pa-al? arad-zu. VAT. 2832.
3. *Ki-ág-mu pa-giš gu-za-lal*
A-bil-a ni-du$_6$ arad-zu. Keis. STD. 91.
4. *La-ni sukkal-maḫ*
I-ti-ìr-ra dub-sar arad-zu. Gen. TD. 5537; 5538.
5. *Lú-^{d}Nannar pa-al dumu Igí-an-na-gé-zu*
Gimil-^{d}Babbar qa-šu-du$_8$ arad-zu. Roy. Inscr. 76.
6. *Nin-uri-da me-gig-gal Šeš-ab-ki-ma*
Lugal-ḫa-ma-ti dub-sar arad-zu. Legr. QTU. 4.
7. *Ur-^{d}Sin gìr-nita Unu-ki-ga*
Ù-bàd... ma... arad... Gen. TrD. 74.

Das sind alle *arad-zu*-Siegel, die wir in lesbarer Fassung in den Texten von Ur III ausfindig machen konnten. Sie sind 86 an der Zahl und bilden einen beträchtlichen Bruchteil in der Gesamtzahl aller Siegellegenden, die wir aus jener Zeit kennen, und die an die 600 herankommen. Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, dass viele Siegeltexte in den Wirtschaftsurkunden nicht mehr entzifferbar sind, sei es, dass die Tafel selbst beschädigt ist, oder dass überhaupt schon der ursprüngliche Text nachlässig aufgedrückt worden war und so von Anfang an sich als unleserlich darstellte. Denn

vielfach wurde das Siegel in den Urkundentext selbst hineingeprägt, so dass der Text oft bis zur Unleserlichkeit verdrückt wurde, was aber dann noch mehr für den Siegeltext zutraf, der in viel zarterer Schrift gehalten war. Überhaupt war der Text der « Widmungssiegel » von ganz unpraktischer Länge und meistens auf zwei Kolonnen verteilt. Daher beanspruchte er eine verhältnismässig grosse Fläche auf der Tafel.

Wenn wir nun den Text der *arad–zu*–Siegel analysieren wollen, dann können wir drei Elemente auseinanderhalten: 1. Adressat; 2. Siegelinhaber; 3. Widmungsformel.

1. *Adressat.*

Die Person, als deren « Diener » ein Untergebener sich im Text seines Siegels feierlich bezeichnete, war eine Magistratsperson der Staats- oder der Kultusverwaltung. Deshalb ist neben dem Personennamen auch der offizielle Amtsname, der beim Landesherrscher sogar bis zu einer epischen Breite sich ausweitet, ausdrücklich angegeben.

a) Der Landesherrscher (*lugal*).

Von den fünf Königen der 3. Dynastie von Ur, die ja hier allein in Betracht kommen, ist Urnammu bloss einmal vertreten. Die Wirtschaftsurkunden, die aus der Zeit Urnammus stammen, sind bekanntlich wenig zahlreich. Auch Ibilsin ist verhältnismässig wenig vertreten, da die Wirtschaftsurkunden der uns bekannten Archive jener Zeit bloss bis in das 4. Regierungsjahr Ibilsins hinaufreichen.

Die Amtsbezeichnung hat verschiedene Fassungen.

1) *Ur–*^{d}*Nammu uš–kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma*

2) a) ^{d}*Šul–gi dingir kalam–ma–na lugal Šeš–ab–ki–mà*

b) ^{d}*Šul–gi uš–kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma*

c) ^{d}*Šul–gi uš–kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma lugal Ki–en–gi Ki–uri*

d) ^{d}*Šul–gi uš–kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma lugal an–ub–da–tab–tab–ba(–gé)*

3) a) ^{d}*Bûr–*^{d}*Sin uš–kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma lugal an–ub–da–tab–tab–ba(–gé)*

b) ^{d}*Bûr–*^{d}*Sin lugal kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma lugal an–ub–da–tab–tab–ba(–gé)*

4) a) ^{d}*Gimil–*^{d}*Sin uš–kal–ga lugal Šeš–ab–ki–ma lugal an–ub–da–tab–tab–ba*

b) *^{d}Gimil-^{d}Sin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba(-gé)*

5) a) *^{d}I-bil-^{d}Sin dingir kalam-ma-na lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba*

b) *^{d}I-bil-^{d}Sin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba(-gé).*

Die Titulaturen, die hier in Betracht kommen sind demnach zusammenfassend folgende:

1) *uš-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma*
2) *uš-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal Ki-en-gi Ki-uri*
3) *uš-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal an-ub-da-tab-tab-ba*
4) *lugal-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal an-ub-da-tab-tab-ba*
5) *dingir kalam-ma-na* | *lugal Šeš-ab-ki-ma*
6) *dingir kalam-ma-na* | *lugal kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal an-ub-da-tab-tab-ba*

Oder anders gruppiert:

Doppelter Titel: 1) *uš-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma*
2) *dingir kalam-ma-na* | *lugal Šeš-ab-ki-ma*

Dreifacher Titel: 1) *uš-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal Ki-en-gi Ki-uri*
2) *uš-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal an-ub-da-tab-tab-ba*
3) *lugal-kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal an-ub-da-tab-tab-ba*

Vierfacher Titel: *dingir kalam-ma-na* | *lugal kal-ga* | *lugal Šeš-ab-ki-ma* | *lugal an-ub-da-tab-tab-ba*

b) Der Stadtpräfekt (*pa-te-si*).

Hier haben wir nur eine einzige stereotype Formel der Amtsbezeichnung: *pa-te-si Šir-bur-la-ki, pa-te-si Giš-ùḫ-ki, pa-te-si Ud-nun-ki.*

c) Andere Amtspersonen.

Nur wenige andere höhere Beamten bekommen die Ehre einer *arad-zu-*Widmung durch einen Untergebenen:

Staatsbeamten: *La-ni sukkal maḫ, Ur-^{d}Sin gìr-nita Unu-ki-ga, Ki-ág-mu pa-giš gu-za-lal.*

Kultusbeamten: *Lú-^{d}Nannar pa-al, A-tu pa-al lugal, AN-AN nin-dingir AN-BA?, Nin-uri-da me-gig-gal Šeš-ab-ki-ma.*

2. *Siegelinhaber.*

Der Siegelinhaber wird bezeichnet entweder mit dem einfachen Personennamen, wozu noch der Name des Vaters hinzutreten kann, oder mit dem Personennamen und dem Zusatz *dub-sar*. Endlich mit dem Personennamen und dem Berufsnamen.

Folgende Berufsnamen (ausser *dub-sar*) sind hier vertreten: *AB, di-kud, du-du*$_8$, *egir, ka-gur*$_7$, *lú-rim, nu-bandà, pa-te-si, qa-šu-du*$_8$, *sangu, sukkal, sukkal-maḫ, sukkal ni-du*$_8$, *šú-luḫ*.

3. *Widmungsformel.*

Durch die stereotype Formel «*arad-zu*» d. h. «dein Diener» bezeichnet sich die betreffende Person in feierlicher Weise als der ergebenste Untertan seines Vorgesetzten. *Arad* hat hier nicht irgend eine religiöse Bedeutung, sondern markiert die soziale Stellung eines Unterbeamten einer höheren Amtsperson gegenüber, der er sich zu Dank und Verehrung verpflichtet fühlt und das er auch öffentlich zum Ausdruck bringen will. So macht sich der Patesi eine Ehre und eine Pflicht daraus, sich als *arad* seines Königs zu bekennen, wie der Patesi seinerseits auch dieselbe Ehrbezeugung von andern Subalternen erwiesen bekommt. Bezeichnend ist, dass auch der *sangu* sich als *arad* des Patesi proklamiert, dessen Verwaltung er also untersteht. Ebenso bezeichnend ist, dass Frauenspersonen (*nin-dingir, me-gig-gal*) in derselben Weise von männlichen Beamten, die in ihrem Dienste stehen, gehuldigt wird.

II. Die *dumu-ni*-Siegel.

Diese ganz eigenartigen Siegel sind selten. Wir kennen nur folgende sechs:

1. *^{d}Šul-gi uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma*
   Gimil-^{d}Sin gìr-nita Unu-ki dumu-ni. Keis. CB. 52.
2. *^{d}Bûr-^{d}Sin uš-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba*
   Ur-^{d}Ba-ú dumu-ni. SAK. S. 200 Siegel B. Cf. EBH. 274.
3. *^{d}Bûr-^{d}Sin lugal kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba*
   Ur-^{d}Adad? dumu-ni. ITT. II, I 954.
4. *Ku-ru-ub-^{d}Babbar gìr-nita*
   ^{d}Šul-gi-ba-ni lú-rim dumu-ni. ITT. II, I 763.

5\. *Lugal-ša$_6$-ga ka-gur$_7$*
Ur-^{d}En-gal-du-du dumu-ni. ITT. V 10023.
6\. *Al-la-sar nar dingir-mu*
Nin-ma-ṣum dumu-ni. Del. TD. 21.

Hier ist bloss die Widmungsformel von der eben besprochenen Gruppe von Siegeln verschieden. Die andern beiden Elemente sind den vorigen gleich. Es steht eine Magistratsperson absolut voran, dann folgt ein Personenname, der als « sein Sohn » (*dumu-ni*) hingestellt wird. Da es nicht *dumu-zu* « dein Sohn », heisst, müssen wir annehmen, dass es sich hier nicht so sehr um eine besondere Ehrbezeugung des Sohnes seinem Vater gegenüber handelt, als dass eher der Vater seinem Sohn das Siegel geschenkt hat, und dass er seine Ehre darin sieht, seinen Sohn in dieser feierlichen Weise in aller Öffentlichkeit zu empfehlen. Es wäre aber auch möglich, dass er dadurch seine amtliche Stellvertretung für den Vertragsabschluss im Namen der väterlichen Firma dokumentieren wollte. Wenn bei dem Siegel Gimilsins (Nr. 1) der nachmalige König Gimilsin gemeint ist, dann müsste *dumu-ni* vom Sohne Šulgis im 2. Grade, d. h. vom Enkel Šulgis verstanden werden. Damit wäre dann auch bezeugt, dass ein Königsprinz vor seiner Thronbesteigung eine Staatsstelle im Reiche innegehabt hat und zwar nicht in der Reichshauptstadt, sondern in Erech.

III. Die *in-na-ba*-Siegel.

1\. *^{d}Šul-gi*....................
Ṣi-lu-uš-^{d}Da-gan pa-te-si Si-mu-ru-um-ki(-gé) arad-da-[ni-ir] [in-na-an-ba]. Scheil, Raptim (RA. 23, 1926).
2\. *^{d}Gimil-^{d}Sin lugal-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba*
a) *A-bil.. iḫ qa-šu-du$_8$ arad-da-ni-ir in-na...* Gen. TD. 5552.
b) *Ba-ba-ti pisan-dub-ba šà-tam-lugal gìr-nita... gán? šar-um-ma a... azag... má-gal... ù ^{d}...te-si šeš a-ga... im nigín-ki... arad-da-ni... in-na.....* Keis. CB. 37; 38.
3\. *^{d}I-bil-^{d}Sin dingir kalam-ma-na lugal-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba-gé.*
a) *Lú-^{d}Gimil-^{d}Sin-ka sukkal dumu Lugal-ku?-du?-ri sukkal arad-da-ni-ir in-na-ba.* Roy. Inscr. 96.
b) *Ur-nigìn-gar pisan-dub-ba dumu Ar-ši-iḫ arad-da-ni-ir in-na-ba.* Roy. Inscr. 88.

c) *Ur-nigìn-gar dub-sar dumu...... arad-da-ni-ir in-na-ba.* Legr. QTU. 10.

4. *ᵈI-bil-ᵈSin lugal-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba-gé.*

a) *Sag ?-ᵈNannar sangu ᵈEn-líl arad-da-ni-ir in-na-ba.* Scheil, Passim (RA. 22, 1925).

b) *Arad-ᵈNannar sukkal-maḫ arad-da-ni-ir in-na....* ITT. II, I 937.

5. *I-da-du pa-te-si Susim-ki nita ki-ág ᵈSusinak dumu Kal-ᵈRu-ḫu-na-ti-ir*

Ku-ug-ši-mu-ut te-ib-bi-ir[*-ra*] *arad ki-ág-*[*gá-ni-ir*] *in-na-an-ba.* Scheil, Passim (RA. 22, 1925).

Der letzte Text stammt aus Susa und gehört nicht direkt zu der Gruppe von Texten, die zur Behandlung stehen, ist aber zum Vergleich nicht uninteressant.

Diese *in-na-ba*-Siegel haben stilistisch manche Ähnlichkeit mit den *dumu-ni*-Siegeln. Subjekt ist der Königsname an der Spitze mit den üblichen Titulaturen. Prädikat ist die Verbalform *in-na-ba* = « er hat ihm geschenkt ». Das direkte Objekt fehlt. Zu ergänzen ist wohl « dieses Siegel ». Das indirekte Objekt im Dativ enthält den Namen des Siegelbesitzers mit dem Zusatz *arad-da-ni-ir* = « seinem Diener ». Während bei den *arad-zu*-Siegeln der Untergebene sich als *arad* zu seinem Vorgesetzten erklärt, bezeichnet hier der Vorgesetzte den ihm unterstellten Beamten als seinen *arad* (*arad-da-ni*). Der ganz lange Text des Siegels *Ba-ba-ṭi* (oben 2 b) ist leider so verstümmelt, dass die erweiterten Zusätze nicht recht erkannt werden können.

Im Anschluss an diese drei Serien von Siegellegenden soll noch auf das Siegel Roy. Inscr. 92 hingewiesen sein, das folgenden Text hat: *ᵈI-bil-ᵈSin lugal-kal-ga lugal Šeš-ab-ki-ma lugal an-ub-da-tab-tab-ba* | *En-te-ni-e sukkal arad nam-dumu-ka-ni.* Auch hier haben wir das Suffix *ni* wie bei *dumu-ni.* Ferner wird *En-te-ni-e* als der « Diener seiner Kinderschar » vom König selbst proklamiert.

Mit diesem Siegeltext wäre Roy. Inscr. 90 (s. oben 5 a 7) zu vergleichen, das wohl der Form nach zu den *arad-zu*-Siegeln gehört und ebenfalls Ibilsin gewidmet ist. Der Amtsname des Siegelbesitzers *Li-bur-an-ni-ᵈSin* lautet aber auch hier *sukkal nam-dumu* = « Vezier? der Kinderschar », und als solcher darf *Li-bur-an-ni-ᵈSin* sich als *arad* des Königs bezeichnen.

Der älteste Vertrag aus dem Archiv der Familie *Nappâḫu* in Babylon

A. Ungnad - Falkensee bei Berlin

Aus dem Archiv der Familie *Nappâḫu* in Babylon (1) stammt zweifellos auch der Vertrag *VS* V 5, der eine allerdings verbesserungsbedürftige Bearbeitung in *NRV* Nr 33 gefunden hat. Denn dieser Vertrag gehört einer Sammlung des Berliner Museums an, die fast ausschliesslich Urkunden dieses Archivs enthält (2), und nennt als einen Kontrahenten *Nabû-bêlšunu mâr nappâḫu* (Z. 14, danach Z. 9 zu ergänzen).

Die Urkunde stammt aus der Zeit des [Kanda]lânu (647-626). Da drei Generationen durchschnittlich ein Jahrhundert ausmachen, kommen wir für die dritte Generation nach diesem *Nabû-bêlšunu* etwa in die Zeit *Nabû-na᾿id – Kuraš,* d. h. in die Zeit des bekannten *Iddina-Nabû,* der noch unter *Nabû-na᾿id* heiratete (3), also 100 Jahre nach *Nabû-bêlšunu* geschäftsfähig war. Es ist demnach wahrscheinlich, dass *Nabû-bêlšunu* der Urgrossvater des *Iddina-Nabû* war, dessen Stammbaum sich also dadurch über seinen Grossvater *Bêl-kâṣir* hinaus noch um eine Generation erweitern dürfte.

(1) Vgl. dazu meine Ausführungen: *Babylonische Familiennamen,* in *Miscellanea Orientalia dedicata* Antonio Deimel *annos LXX complenti* [= *Analecta Orientalia,* 12] (Roma 1935), S. 319 ff.

(2) Vgl. die Übersicht der einzelnen Sammlungen in *VS* VI, S. XII. Bei einigen Urkunden sind die inneren Indizien für die Bestimmung des Archivs oft unzureichend; andere zeigen durch die Personennamen ihre Herkunft, so z. B. *VS* VI 197 (*NRV* 801), wo — ohne Familiennamen — die drei Personen *Nabû-nâdin-šumi, f Šiṭatu* und *Nabû-kuṣuršu* genannt werden. *Šiṭatu* ist nach *Miscellanea...* Deimel, S. 321 ein Kosename für *Ṣîrâ,* die Schwester des *Iddina-Nabû,* die an *Nabû-nâdin-šumi Gaḫal* verheiratet war. Ihr Sohn *Nabû-kuṣuršu* ist oft belegt (a. a. O., S. 322, Anm. 13). Wir haben demnach in *VS* VI 197 eine Abrechnung über Zahlungen von Gerste seitens des Hauses *Nappâḫu* an das Haus *Gaḫal,* und zwar an Vater, Mutter und Sohn.

(3) Vgl. a. a. O., S. 321, Anm. 4.

VS V ist eine Abschrift von einem schon damals wenig leserlichen Original, wie das wiederholte *ḫepe* zeigt. Der Abschreiber ist aber auch unsorgfältig gewesen, wie sich schon daraus ergibt, dass er den Namen des einen Kontrahenten in Z. 13 richtig *Bêl–aḫḫê–iddina* schreibt, in Z. 10 aber das *–iddina* auslässt. In Z. 21 ist der hier gegebene Name *Bêl–E·MEŠ* etwas ganz Unmögliches. Wir müssen uns deshalb auch noch auf andere Fehler gefasst machen, wenn wir einen Sinn in den Text hineinbringen wollen.

Es handelt sich um einen Grundstückskauf: auf der einen Seite stehen zwei Kontrahenten, die beide *Nabû–bêlšunu* heissen, aber nicht miteinander verwandt (¹) sind, der eine ist der bereits genannte *N.* aus der Familie *Nappâḫu;* der andere *N.* stammt aus der Familie *Bêl-êṭir*. Ihnen gegenüber steht *Bêl–aḫḫê–iddina.* Wer ist aber Käufer, wer Verkäufer? Die Lösung des Rätsels bringt m. E. Z. 20 f., wo mit Sicherheit zu ergänzen ist: [*kimtu ni*]*sûtu u sa–lat* [.........] *bît* [Id]*Bêl–E·MEŠ.* Da auf *salât* stets der Name oder die Familie des Verkäufers folgt, hier aber noch eine grössere Lücke zwischen *salât* und *bît* klafft, so muss in dieser Lücke eine weitere Familienangabe gestanden haben, und das kann nur *bît nappâḫu* gewesen sein. Z. 21 ist also zu ergänzen: [*šá bît* [h]*nappâḫu u*] *bît* [Id]*Bêl–e–ṭir* (!), wobei nur anzunehmen ist, dass das unmögliche *MEŠ* für *ṭir* verschrieben sei. Demnach sind die beiden Kompagnons die Verkäufer, wozu auch der letzte Satz stimmt, dass die « Rohre », d. h. das nach Rohren vermessenene Grundstück, aus der Hand (*ina qâti*[II]) dieser beiden Leute stamme. Gegen diese unsere Interpretation sprechen allerdings zwei Umstände: 1) dass Z. 16 f. der Singular (*ma–ḫir, a–pil,* [*za–k*]*i* und *i–ši*) steht, wo der Plural zu erwarten wäre. Eine solche Ungenauigkeit, die wohl auf einer rein mechanischen Benutzung des betreffenden Urkundenformulars beruht, findet sich aber auch sonst in Urkunden, muss also nicht notwendig ein Versehen des Kopisten sein. Es sei auf *VS* VI 97 (*NRV* 68) verwiesen, wo trotz zweier Kaufbürgen Z. 15 *ki–i la it–tab–ku* « falls er (!) nicht herbeibringt (²) »

(¹) Sie könnten natürlich verschwägert sein. Näheres lässt sich nicht ermitteln.

(²) *it–tab–ku* ist Singular des Energicus-Ventivs (der Plural wäre *it–tab–ku–ni*) und steht für *ittabka* (sprich etwa *ittabk*[e]). Die Grundbedeutung von *abâku* ist etwa « zum Zwecke des Fortführens auf die Beine bringen », daher (Tiere, Sklaven) « fortführen », « (ab)holen ». Es ist parallel *našû,* das von unbeseelten Dingen « etwas aufheben, um es fortzutragen », « (fort)holen », « bekommen » bedeutet. Im Ventiv dagegen haben beide Wörter die Bedeutung « herbeiholen », und zwar *abâku* von beseelten, *našû* von unbeseelten Dingen.

und *inamdin^{in}* « er (!) wird zahlen » steht; 2) dass in Z. 10 vor dem Namen des Käufers *ina qâti^{II}* steht. Diese Zeile gibt aber auch keinen Sinn, wenn wir den *Bêl–aḫḫê-iddina* als Verkäufer annehmen; denn Z. 13 steht dasselbe [*ina q*]*âti^{II}* vor dem Namen des *Bêl–aḫḫê–iddina*, wo er als derjenige angegeben wird, aus dessen Hand das Geld bezahlt ist, d. h. als Käufer. Will man umgekehrt die beiden Kompagnons als Käufer annehmen, so entstehen dem Texte gegenüber soviele Schwierigkeiten, dass man überhaupt nicht zu einem befriedigenden Resultate kommt. Auch Z. 8 f. spricht dafür, dass die Kompagnons die Verkäufer sind; denn nur in diesem Falle entspricht das davorstehende *KI = itti* dem üblichen Formular.

Wir werden deshalb anzunehmen haben, dass *ina qâti^{II}* in Z. 10 ein Irrtum des Kopisten ist, der auf Z. 13 abirrte und dann vergass, seinen Irrtum durch Rasur zu berichtigen. Ausserdem hat er vor Z. 11 den ganzen Passus *maḫîru imbêma išâm ana šîmišu gamrûtu napḫar x manê 5* (!) *šiqlu kaspu šîm* ausgelassen. Hierauf erst sollte Z. 11 folgen, an deren Anfang nichts fehlt, also auch nicht *napḫar* zu ergänzen ist, wie in *NRV* Nr 33 angenommen wurde.

Wir geben nunmehr den hergestellten Text der Urkunde, wobei wir das wiederholte *ḫepe* der Kopie sinngemäss ergänzen.

^{1}*11 GI^{meš} eqli ki–š*[*ub–bu–ú*] ^{2}*erṣetim^{tim} kul–la–bi^{ki} šá qé–r*[*eb*] *K*[*Á·DINGIR·RA·KI*] ^{3}*šiddu elû ṭâḫ sûqu qatnu^{nu}* ^{4}*šiddu šaplû ṭâḫ bît–rêš–a–ki–tum* ^{5}*pûtu elîtu ṭâḫ bît $^{I\,d}$Bêl–nâṣir mâr $^{I\,d}$Sin–daịân* ^{6}*pûtu šaplîtu ṭâḫ bît $^{I\,d}$Bêl–iqîša^{šá} ^{h}addupu* ^{7}[*napḫar 11 GI^{meš}*] *mi–šiḫ–tú bîti šu–a–ti* ^{8}[*ki–i x ma*]*nê 4 šiqlu kaspu itti $^{I\,d}$Nabû–bêl–šú–nu* ^{9}[*mâr ^{h}nappâḫu*] *ù $^{I\,d}$Nabû–bêl–šú–nu mâr $^{I\,d}$Bêl–e–ṭir* ^{10}*(!) $^{I\,d}$Bêl–aḫḫê^{meš}* –[*iddina*] *mâr Ardi–^{d}Ea* [*maḫîru imbê–ma išâm ana šîmi–šú gam–ru–tu napḫar x manê 5 šiqlu kaspu šîm*] ^{11}*11 GI^{meš} eqli ki–šub–bu–ú* ^{12}[*a*]*–di 1 šiqlu kaspu šá ki–i pi–i atri nadnu^{nu}* ^{13}[*ina q*]*ât^{II} $^{I\,d}$Bêl–aḫḫê^{meš}–iddina mâr ^{I}Ardi–^{d}Ea* ^{14}*$^{I\,d}$Nabû–bêl–šú–nu mâr ^{h}nappâḫu u* ^{15}*$^{I\,d}$Nabû–bêl–šú–nu mâr $^{I\,d}$Bêl–e–ṭè–ri* ^{16}[*ki*]*–i kasap gamir–ti id–din ma–ḫir a–pil* ^{17}[*za–k*]*i ru–gum–ma–a ul i–ši ul iturrû^{meš}–ma* ^{18}[*a–na a–*]*ḫa–meš* [*ul i–rag–gu–mu*] *ma–ti–ma* ^{19}[*ina arkât*]*u$_{4}$–mu* [*ina aḫḫê^{meš} mârê^{meš}* ^{20}*kim–tú ni*]*sûtu u sa–lat* ^{21}[*šá bît mâr ^{h}nappâḫu u*] *bît $^{I\,d}$Bêl–e–ṭir(!)* ^{22}[*šá illam–ma ina muḫḫ*]*i bîti šumâti^{meš} i–dab–bu–ub* ^{23}[*ú–šad–ba–bu*] *innû^{ú} ú–paq–qa–rum* ^{24}[*um–ma bîtu*] *šumâ–ti^{meš} ul nadin–ma kaspu ul ma–ḫir* ^{25}[*i–qab–bu*]*–ú pa–qir–ra–nu kasap im–ḫur* ^{26}[*a–di 12*]*–ta–am$_{4}$ i–ta–nap–pal*

^{27}[*ina k*]*a–nak ^{tit}ṭuppi šumâti^{meš}* ^{28}[*ina maḫar*] *$^{I\,d}$Nabû–na–din–aḫi mâr ^{I}E–gi–bi ^{h}šâkin ṭêmi* ^{29} *TIN.TIR.KI* ^{30}[*šíbu* .... (folgen die Zeu-

gennamen und das Datum sowie der Nachtrag, woran nichts gegenüber *NRV* Nr 33 zu ändern ist).

Eine Übersetzung des klaren Textes erübrigt sich. Wir beschränken uns daher auf einige Nachträge zu *NRV* Nr 33.

Z. 1. *eqli* « Feld » ist wohl mit dem vorhergehendem *GI*^{meš} als status constructus-Verbindung zusammenzufassen, also « Feldrohre ». Dieselbe Verbindung haben wir bei dem Flächenmass *NINDA* (= *GAR*), das mit Pognon *akalu* zu lesen ist ([1]); vgl. für *akal eqli VS* V 38, 24; 96, 12.

Z. 4. Zum *bît–rêš–akîtu*, « Propyläen des Neujahrsfestes » vgl. E. Unger in *RLA* I, S. 360.

Z. 12. Für die Erklärung des *atru*, des « mehr Seienden », geben die von A. Pohl in den *Analecta Orientalia* 8 u. 9 herausgegebenen Rechtsurkunden aus Uruk interessante Beiträge. So heisst es (Bd. II 4), nachdem der Kaufpreis eines Gartens mit 25 Sekeln bestimmt ist, in Kol. I, Z. 17 f.: *napḫar* 1/3 *5*1/2 *šiqlu kaspu šibirtu a–di* 1/2 *šiqlu kaspu šá ka–nak* ^{tit}*ṭuppi ki–i a–tar nadna*^{na} « zusammen 25 1/2 Sekel (im) Block einschliesslich 1/2 Sekel Silber für das Siegeln der Tafel, (das) als ' Mehr ' gegeben ist »; ähnlich in Kol. II, Z. 15 ff.: *a–di 1 šiqlu kaspu šá ka–nak* ^{tit}*ṭuppi ki–i pi–i a–tar nadna*^{na}, in Kol. III, Z. 12 ff.: *a–di 1 šiqlu kaspu ka–nak* ^{tit}*ṭuppi ki–i pi–i a–tar*, und in Kol. IV, Z. 14 ff.: *a–di* 1/2 *šiqlu kaspu šá a–ki–i ka–nak* ^{tit}*ṭuppi ki–i pi–i a–tar nadna*^{na}. Daraus ergibt sich, dass das « Mehr » dem Verkäufer für das Siegeln der Urkunde gegeben wird. Dieselbe Praxis findet sich auch im assyrischen Recht, wozu bereits Kohler in *ARU*, S. 447 zu vergleichen ist. Worauf dieser Brauch zurückzuführen ist, ist noch nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Man könnte annehmen, dass das Geld ursprünglich dazu bestimmt war, dem Verkäufer, der kein Siegel besass, die Kosten für die Anfertigung eines solchen zu vergüten. Wenn aber, was in assyrischen Urkunden häufig gesagt ist, die Bezahlung für den beigefügten Fingernagelabdruck erfolgt, wie z. B. *ARU* 630, Z. 27 (*2(?) manê erê*^{meš} *ša ṣu–pur–šú–nu* « 2(?) Minen Bronze für ihren [d. h. der Verkäufer] Fingernagel »), so muss man annehmen, dass sich der Usus der Zugabe von seinem ursprünglichen Zweck bereits entfernt hat. Denn direkte

([1]) Vgl. die Berichtigungen und Nachträge zu *NRV* I von San Nicolò, S. 703 (zu Nr. 46). *NINDA* ist eigentlich « Brot », dann aber auch die Menge von Korn, die für ein Durchschnittsbrötchen gebraucht wird. Da neben *a-ka-lu* u. ä. auch *a-ak-lam*, (*YOR* IV 3, S. 65, Z. 95) für « Brot » belegt ist, wird man nicht *akâlu*, sondern *akalu* anzusetzen haben.

Kosten erwuchsen dem Verkäufer in solchen Fällen nicht. Es müsste denn sein, dass er eine Art Notariatsgebühr für die Beglaubigung seines Nagelabdruckes an den Tafelschreiber zu zahlen hatte, die aber der Käufer als *atru* dem Verkäufer erstattete. Jedenfalls bedarf diese Frage noch einer eingehenden Untersuchung.

Z. 16 f. Für den ungenauen Gebrauch des Singulars « er hat empfangen » usw. statt « sie haben empfangen » usw. s. bereits oben.

Z. 27. Die Konstruktion des scheinbar in der Luft hängenden « beim Siegeln dieser Urkunde » wird geklärt durch die von A. Pohl edierten Urkunden. Dort heisst es (Bd. II 13, Z. 26 ff.): *ina ka-nak* ^{tìt}*ṭuppi šumâti*^{meš} *ina ušuzzu*^{zu} *šá* ^{I}*Ku-dúr-ru* ^{h}*šâkin-ṭêmi uruk*^{ki} *ši-i-bi,* d. h. « bei dem Siegeln dieser Urkunde (waren) in Gegenwart des Kudurru, des Disponenten (1) von Uruk, Zeugen: » (folgen die Namen). Wir sehen daraus, dass das Ideogramm *ŠI* hier nicht *maḫar* zu lesen ist, sondern *šîbi* (2). Die Anwesenheit des hohen Beamten, vor dem die Zeugen fungieren, wird hier mit *ina ušuzzu* gekennzeichnet. In andern Texten, wie *VS* V 6, Z. 28 steht dafür *ana maḫar,* wohl ungenau statt *ina maḫar.* Letzteres findet sich phonetisch *VS* V 105, 31: *i-na ma-ḫar.* In letzterem Falle handelt es sich nicht um den *šâkin-ṭêmi,* sondern um den Richter. Es fehlt aber hier das *ŠI* = *šîbu* vor dem ersten Zeugennamen, was an sich nicht viel ausmacht. Zu übersetzen ist: « bei der Siegelung dieser Urkunde (waren) vor dem Richter NN. (die folgenden Personen) ». In dem schon erwähnten Text *VS* V 6 steht vor dem Namen des *šâkin-ṭêmi,* wie bereits erwähnt, *ana maḫar;* vor jedem Zeugen aber blosses *ŠI,* was hier ebenfalls *šîbu* zu lesen ist. Also « bei der Siegelung dieser Urkunde (war) vor dem Disponenten von Barsipa Zeuge: A., Zeuge: B usw. » In vielen Texten wird die Anwesenheit eines hohen Beamten nicht erwähnt; dann ist *ŠI* natürlich *šîbi* zu lesen, wie z. B. *VS* V 38, Z. 41 f.: « bei der Siegelung dieser Urkunde (waren) Zeugen: A, B, C usw. »

Auch in unserm Texte wird in Z. 28 am Anfang vor dem Namen des Disponenten *ina maḫar,* vor dem Namen des ersten Zeugen

(1) Da *ṭêma šakânu* sonst « einen Entschluss fassen » bedeutet, so wird man den Titel *šâkin-ṭêmi* als « den, der einen Entschluss fasst, » aufzufassen haben. Es handelt sich jedenfalls um einen hohen Beamten, der selbständig zu disponieren hat, im Gegensatz zu *mutîr-ṭêmi,* dem, « der den (von andern gefassten) Entschluss zurückbringt », der also lediglich Bericht erstattet über Vorfälle, die sein Auftraggeber zu wissen wünscht.

(2) Vgl. A. Deimel, *Šumerisches Lexikon* II, Nr 449, 22 (S. 858).

aber *ŠI* = *šîbu* zu ergänzen sein. Es fragt sich nur, ob der nach dem Disponenten zuerst Genannte, der als *šatammu* bezeichnet wird, lediglich als Zeuge fungiert, oder ob er in amtlicher Eigenschaft neben dem Disponenten auftritt, was an sich wahrscheinlicher ist. In diesem Falle hätten wir am Anfang von Z. 30 wohl *ù* « und » zu ergänzen, und *ŠI* = *šîbu* wäre erst in Z. 31 zu ergänzen. Auch diese Frage wird mit Hilfe eines umfangreicheren Materials noch weiter zu klären sein.

Sheep and Corn

E. Douglas Van Buren - Rome

In a previous article I endeavoured to prove that from the earliest times the ear of corn was regarded as the symbol of the male divinity, just as the gate-post adorned with a streamer was symbolic of the female divinity Innin (1). Furthermore, a close connexion existed between the ear of corn and rams or horned sheep on the one hand, and on the other hand their complements, the branch with rosette-shaped flowers, and ewes. The sheep were usually of the so-called « *Mähnenschaf* » variety (2), with a mane-like growth of hair covering the throat and chest, and wide, curving horns resembling those of an ibex. The ewes had thick fleeces and long, flopping ears which hung down on either side of their faces. Rams and ewes, corn and rosettes, are woven into an intricate mystic pattern on the figurative monuments which, from the time of Uruk IV until the Assyrian period, continued to illustrate this interplay of ideas. The alabaster vase from Warka (3), and certain cylinder seals belonging to the same period (4), all reveal the intimate relation between the growing corn and flourishing flocks and the god in his aspect of bestower of fertility upon both the animal and vegetable worlds. This god of fertility was the very ancient conception of Tammuz who even

(1) Van Buren, *Miscellanea Orientalia dedicata Antonio Deimel: Analecta Orientalia* XII, 1935, pp. 327-35.

(2) Hilzheimer, *Vorderasien; Fauna: RLV* XIV, SS. 193f. § 10, 199 § 31, Taf. 51 B, *c*.

(3) Heinrich, *Kurzbericht über den Grabungswinter 1933-1934 in Warka*, SS. 20-4, Abb. 11-12.

(4) Heinrich, *Kurzbericht 1933-1934*, S. 13, Abb. 6, *b*; Nies, *BIN* II, p. 60f., pl. LXXVI, *e*; Williams, *AJSL* XLIV, 1928, p. 237, fig. 6; Von der Osten, *Anc. Or. Seals in the Coll. of Mr. Edward T. Newell*, p. 83, pl. xxxix, No 669.

in hymns of a much later date was still called 'Shepherd', 'Lord of the sheep-folds', 'Lord of the growth of the field', 'Lord of the strength of the field' ([1]).

A proof that the connexion between the ear of corn and the ram was not fortuitous, but that they were linked together by the most solemn religious beliefs is afforded by the very archaic seal impression recently published by Dr. Léon Legrain ([2]). The subject as a whole can be reconstructed from four separate impressions. An heraldic eagle, seizing with its talons two half-crouching kids, hovers above the door of a temple. This door is flanked by two gate-posts, and beside it a curved structure indicating a *baldacchino* or niche shelters a deity who stands with folded hands watching the sacrificial rite which is being performed by a nude priest. The figure standing under the *baldacchino* has been explained as a local ruler because he has none of the distinguishing marks of a divinity. But the rites are performed, not only in front of him, but evidently in his honour, and there is no figurative evidence for a sacrifice offered to a king or *patesi,* although there are several examples where the ruler in person makes a sacrifice. Even in later times when offerings were made at the graves of rulers, as at Ur, sacrifices do not seem to have been made to the deceased king, but on his behalf to a higher power. This figure stands in a niche, the place sacred to the deity. The skirt he wears, as one can see more clearly from the impression than from the drawing, is an embryonic form of the flounced robe, for it consists of a lower part and an overlap or flounce, both decorated with narrow vertical lines; in fact, it is the garment reserved for the use of the gods. It is not even certain that his head is shaven, for the impression seems to show a faint line indicating a mass of hair hanging down the back of the neck almost to the shoulders. Two women approach the shrine bearing jars of offerings; the nude priest heads the procession, and holds with both hands a long-necked vessel from which he pours a libation upon a ram and a stalk of grain growing in the ground in front of the god. Other sheep or ewes fill the field, and the whole scene pictures a religious ceremony, evidently part of a long-established ritual.

In the course of ages variations on the main theme were intro-

(1) Zimmern, *Der babyl. Gott Tamūz: ASAW* XXVII, 1919, SS. 706, 708.

(2) Legrain, *RA* XXXII, 1935, p. 123, fig. p. 122; Woolley, *Sumerian Art*, pl. 69, *c*.

duced, but the fundamental idea remained the same, although it was reproduced more and more rarely, at longer and longer intervals. At times the emphasis shifted slightly, and by an association of ideas a bull, instead of a ram, was grouped with the corn on a certain class of monuments (1). Yet in the Akkadian period the earlier belief is found unaltered, for a cylinder seal, on which the owner commemorates the delivrance of his flocks from a demon, depicts two men each carrying a goat as an offering to a bearded god who sits holding a corn-stalk, while a ram leaps up to nibble the grain (*Fig. 1*) (2). In its desire to reach the requisite height the creature rests its forefeet on the god's knees, and it has been pointed out that this is « a gesture which vividly contrasts in its intimate relation to the god with that of the animals brought as offerings by the worshippers » (3). The animal has been described as a wild-goat, but it is really a sheep of the « *Mähnenschaf* » genus, carefully characterized by its spreading horns and heavy 'mane', although by that time the species had long been extinct in Mesopotamia.

FIG. 1 (Bibliothèque Nationale, No 79).

On another seal the ram shows the same confident dependence upon the god, and leaps up toward the ears of corn which spring from his shoulders (*Fig. 2*) (4). The species of the animal is not so clearly portrayed in this example, but the horns are accurately rendered and the indication of the 'mane' round the creature's throat is perceptible.

(1) WOOLLEY, *AJ* XII, 1932, p. 391 f., pl. LXXVIII; VAN BUREN, *Miscellanea Orientalia,* p. 330, fig. 4.

(2) DELAPORTE, *Cat. Cyl. Or. Bibl. Nat.,* p. 47, pl. IX, No 79; WARD, *SC,* p. 134, fig. 380; LANGDON, *Inscr. on Cassite Seals: RA* XVI, 1919, p. 63.

(3) FRANKFORT, *Gods and Myths on Sargonid Seals: Iraq* I, 1934, p. 13, pl. II, *h.*

(4) CARNEGIE, *Cat. Southesk Coll.* II, pp. 405-7, Q *a* 23; BALL, *Light from the East,* fig. p. 15; WARD, *SC,* p. 136 f., fig. 387; FRANKFORT, *Iraq* I, 1934, p. 14, pl. III, *a.*

The subject was, apparently, rarely represented in the time of the Third Dynasty of Ur. But the cult must always have been held in high esteem, and this is proved by a fragment of a shallow cup or bowl of black stone, the exterior of the walls of which was carved in low relief. The rather provincial style of the carving suggests that it is more likely that the work belonged to the period of Isin or Larsa, rather than to the end of that of the Third Dynasty of Ur. It illustrated a ritual scene ([1]). A goddess, wearing a flounced robe and turning her face to the front, lays her hand on the shoulder of an unbearded man who pours a libation at the foot of what has been described as a stylized sacred tree. Yet this strange object

Fig. 2 (Southesk Collection, qa 23).

is not a tree, but a gigantic ear of corn, or rather, the image of an ear of corn, for it has lost all resemblance to a living, growing plant, and appears to be an absolutely schematic reproduction in metal; in fact, the ear of corn is become an abstract symbol.

In Kassite times, however, the cult again became prominent. At that period the inscriptions engraved on cylinder seals seem to have had at best only a remote connexion with the scenes represented. Such is the case on the seal of the son of Apil-Marduk, the gardener, who proclaims himself the servant of Lugalbanda and Ninsun, deities of Eshnunna, where the vigorous cult of a fertility divinity had been established in remote antiquity. The scene depicts a god standing with one hand raised in benevolent salutation; in front of him three big corn-stalks spring up sturdily from the ground; above them a fleecy sheep lies facing the god. In the background, behind the divinity, are three pairs of that primeval symbol, the

([1]) Contenau, *Revue des Arts Asiatiques* VIII, 1935, p. 100, pl. xxix, *c*.

rhomboid, and a quadruped, now headless, lies above them. It has been thought to be a bull, but is more probably a ram (*Fig. 3*) ([1]). The same arrangement of rhomboids is repeated on another seal, but there they are placed in front of the divinity and above two flourishing corn-stalks ([2]). The sheep does not come into the picture. The very long inscription is notoriously difficult to interpret, but it

Fig. 3 (Princeton University Museum).

seems to consist of an invocation to Marduk, and among other petitions adjures him: « Bless the land! », « Plough thou the earth! ».

An enormous ear of corn grows before a deity standing with one hand raised on a white carnelian cylinder seal, but there are no accessory details ([3]). More complete is the scene on another seal

([1]) Princeton University Mus.; Price, *AJSL* XX, 1904, p. 110; Ward, *SC*, p. 186, fig. 517; Langdon, *RA* XVI, 1919, p. 77 f., No 19. I am indebted to Professor Charles Rufus Morey, Director of the Princeton University Museum, for permission to publish the photograph of this seal.

([2]) Delaporte, *Cat. Cyl. Or. Bibl. Nat.*, p. 168, pl. xx, No 299; Ward, *SC*, fig. 541; Langdon, *RA* XVI, 1919, p. 86, No 39.

([3]) Menant, *Cat. Coll. de Clercq* I, p. 152, pl. xxxvii, No 260 *bis*; Langdon, *RA* XVI, 1919, p. 78, No 21.

which pictures a god seated on a stool and facing to left. In one hand he holds a colossal ear of corn, so stylized that one might fail to recognize it if one were not enlightened by the increasing stylization of the preceding examples. A goddess stands with folded hands opposite the god. The upper part of the field is divided off by a ground-line, and on it, on either side of the tree of life, lie two quadrupeds, one of which is certainly a ram (1).

This representation of a god who grasps an ear of corn recalls the rock carving of Ivriz in the Taurus Mountains, which depicts a god of vegetation holding bunches of grapes in one hand, while with the other he clutches four corn-stalks with very long, trailing stems (2). In northern regions the god seems to have assumed a more robust, dominant appearance, and the rosettes of an earlier epoch were changed into clusters of grapes.

The limestone relief from Assur is much nearer to the ancient conception (*Fig. 4*) (3). The god is posed with rigid frontality. The imbrications on his head-dress and skirt indicate that he is a mountain divinity. But he is also a god of fertility, for he holds in each hand a long stem of verdure burgeoning at the upper end into three buds or fruits, and two similar stems sprout from his hips. On each side of him a ram stands upon the lower stems and rears up to nibble the topmost buds. Two little goddesses stand one on either side of the god, and both of them hold two vases from which streams of water flow down to replenish the thirsty earth. The rams are clumsily carved, and their anatomical characteristics are merely suggested. Nevertheless, the rather unnatural vertical ridges on their necks seem to indicate a faint and partly misunderstood recollection of the ‘ mane ’. There has been considerable discussion as to the nature of the stems held by the god. They have been explained as clusters of grapes, as pine-cones, or as the young shoots of some indefinite plant. These theories are none of them entirely satisfactory. To the first one might object that bunches of grapes could not be figured point upward,

(1) Ward, *SC*, p. 189, fig. 536.

(2) Contenau, *Manuel d'Archéol. Or.* III, p. 1127, fig. 743; Andrae, *Kunst des Alten Orients*[2], S. 709, Abb. 602.

(3) VA Ass 1358, Andrae, *Kultrelief aus dem Brunnen des Ašurtempels zu Assur* (*WVDOG* 53), SS. 1-11, Taf. i; Contenau, *Babyloniaca* IX, 1926, p. 95, pl. x, fig. 11; Dussaud, *Syria* XII, 1931, p. 174 f.; Tallqvist, *Der assyr. Gott*, S. 110; Van Buren, *The Flowing Vase*, p. 102 f., pl. xvii, fig. 62; Moortgat, *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, S. 62, Taf. liii.

FIG. 4 (Vorderasiatische Abteilung).

and that these rigid stems bear no resemblance to trailing vine branches. Against the second one might argue that young pine-cones or the tender new shoots of conifers do not spring from a leafless bough, and would be unlikely to grow in triplicate. There is much to be said in favour of the third suggestion, but it must not be forgotten that this was a cult relief and portrayed a solemn religious mystery; therefore nothing could be left vague, but every detail must be relevant and carry its full burden of significance. For this reason it seems probable that here again, as in the case of the rams, the sculptor was inspired by the recollection, or perhaps nothing more than a description, of some more ancient work of art which represented the god holding long stalks of grain which at the upper end branched out into three ears of corn. The 'buds', in fact, do bear a slight resemblance to highly conventionalized heads of unbearded grain. The attitude of the rams would be just as great a physical impossibility if the stems on which they stand were those of corn, or vines, or conifers. The god with the 'mountain robe' who is here portrayed, and who has been thought to be Ašur, must assuredly have belonged originally to the religious conceptions of a mountain race. But his image was fashioned under Babylonian influence, and his personality was evidently amalgamated or fused with that of the ancient Sumerian deity Dumuzi-abzu, who later became Tammuz. He has retained something of his character as a vegetation deity, but here he is manifested in his starker aspect as the great divinity of the whole of Western Asia who died and rose again, and therefore was potent to renew the springs of life and bestow the blessings of fertility.

About the fourteenth century B.C., in a region which was still further distant from the original home of the cult, the composition underwent an even more drastic transformation. In Syria, at Minet el-Beida, the port of Ras Shamra, the ancient Ugarit, the lid of an ivory pyxis was discovered (1). It was carved into the semblance of a seated goddess wearing an elaborate skirt, and with her hair combed up into such a high pile above her head that it recalls the domed head-dress of the god from Assur. Her feet rest on rocky ground, and on each side of her a goat clambers up to reach the three ears of corn which she holds aloft in each hand. Here the sex of the

(1) Schaeffer, *Syria* X, 1929, p. 292, pl. lvi; Dussaud et Schaeffer, *Ivoires d'époque mycénienne trouvés dans la nécropole de Ras Shamra (Syrie): Gaz. des Beaux-Arts* N. S. II, 1930, pp. 5-7, pl. i.

vegetation divinity has been changed, and the horned sheep have become goats. The peculiar coiffure of the goddess, her bare bosom and slim waist, the elaborate skirt which seems to stick out stiffly all round her, are all elements current in Cretan and Mycenaean art. But the underlying idea which motivated the subject, and even the main lines of the composition, are too directly in the course of evolution from the ancient belief as formulated at Uruk to render it conceivable that its descent could be traced from any other source.

That at Ras Shamra the ancient religious mystery was perfectly familiar to the devout has been revealed by the ritual inscribed on one of the clay tablets found there. The tablet, known as Ras Shamra C, « La naissance des dieux gracieux et beaux », sets forth the magical ritual for the inducement of early rains (1). The Obverse refers to a ceremonial eating of bread and drinking of wine, followed by a ritualistic cultivation of the grain-field and the vineyard. The Reverse begins with the invocation of the God of Love by a goddess, and then, after a sacrifice of doves, alludes to the conception and birth of Saḥar and Salem, succeeded by a period of general fruitfulness. Thus at Ras Shamra a religious drama was enacted which embodied the whole teaching of the ancient belief; the worshippers partook of the bread and wine, that is to say, of the corn which symbolized the god, and of the wine signifying the grapes which here take the place of the earlier rosettes. The ritualistic cultivation of field and vineyard, productive of further fruitfulness, precedes the birth of divine offspring, prefiguring the blessing of fruitfulness bestowed upon mankind. The objective of all these rites is specifically stated to have been to obtain early rains, thus once more restarting the cycle of seed-time and harvest.

The lid of the ivory pyxis from Ras Shamra was carved under the influence of Mycenaean art; but, on the other hand, religious beliefs prevalent in the Orient were transferred to Crete and to Mycenae, and from thence must have passed, in a transmuted form, into the religious thought and artistic repertory of later Greek culture. One of the graves in the Lower City, Mycenae, yielded an ivory plaque now sadly mutilated (2), which was carved *à jour* with the

(1) VIROLLEAUD, *Syria* XIV, 1933, pp. 128-51, pls. XVIII-XIX; WILLIAMS, *AJSL* LI, 1935, pp. 236 f., 245.

(2) Nat. Mus., Athens, Nos 2473, 2475; *Ephemeris Arch.* 1888, pl. 8, Nos 1-2; PERROT, HAA VI, pp. 706, 756, fig. 351; DUSSAUD et SCHAEFFER, *Gaz. des Beaux-Arts* II, 1930, p. 7, fig. 8.

Fig. 5 (British Museum).

same *motif,* except ior small variations in the treatment of details, as the Ras Shamra example. It has been partly recomposed of separate fragments, and now shows the goddess seated in the same distorted attitude and holding three ears of corn in her raised left hand. Her right hand is broken off, but a bit of the foreleg and hoof of the goat on the left is visible against her bare right arm. Another ivory fragment seems to have been part of a third replica, but the attitude of the goddess was reversed from left to right; all that remains is her figure from the waist downward, but it is interesting to note that her skirt was patterned with imbrications to represent mountains ([1]).

The last echo of the ancient belief is discernible in a relief from the palace of Aššurnaṣirapli II at Calah. It represents a winged being who advances with measured step. On his bent left arm he carries a goat, in his raised right hand he holds aloft an immense, conventionalized ear of corn (*Fig. 5*) ([2]). Much of the original meaning of the idea has been lost, or weakened in transmission from one century to another, and from one race to people of quite a different stock. But the ancient symbols were still brought into conjunction, and even in the ninth century they still implied a promise of fertility and abundance, and « prosperity for the harvests of Assyria ».

([1]) *Ephemeris Arch.* 1888, pl. 8, No 4.

([2]) BM, Nimrûd Gallery No 18; GADD, *British Museum: The Assyrian Sculptures* (1934), pp. 53, 58, pl. XIV; BUDGE, *Assyr. Sculp.*, pl. XXVII.

RECENSIONES

O. NEUGEBAUER, *Mathematische Keilschrift-Texte* (= *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik,* herausgegeben von O. NEUGEBAUER, J. STENZEL und O. TOEPLITZ. Abt. A: *Quellen*). Berlin 1935. Julius Springer. 1. Teil. In-8°, XII–516 S.; 2. Teil. In-fol., 65 S. 69 Taf.

In dem vorliegenden Monumentalwerk behandelt der bekannte Forscher die gesamten mathematischen babylonischen Keilschrifttafeln aus den grossen Museen Europas und Amerikas. Die bereits veröffentlichten legt er in Umschrift, Übersetzung und Kommentar vor, den unveröffentlichten fügt er ausserdem noch Photographie und Kopie der Tafel bei.

Da eine Struktur der Mathematik bei den alten Babyloniern bis jetzt nicht erweisbar ist, unser moderner sachlicher Aufbau aber die Aufgaben der einzelnen Tafeln völlig auseinanderreissen würde, so hat sich N. zu einer Gruppierung nach Museen entschlossen. Doch sind im ersten Kapitel die « Tabellentexte » geschlossen behandelt: Reziprokentabellen (in 2 Typen), Multiplikationstabellen, Quadrate und Quadratwurzeln, Kuben und Kubikwurzeln mit ihren Terminologien. In den weiteren folgen die eigentlich « mathematischen » Texte. Kap. 2 führt uns die Texte des Louvre vor (6 Tafeln), darunter der wichtige Text AO 8862 aus der Zeit der frühen Hammurapidynastie mit quadratischen Gleichungen für zwei Unbekannte. Die Schätze des Britischen Museums bringt der nächste Abschnitt. Besonderes Interesse verdient hierbei der guterhaltene Text BM 85194 mit seinen bautechnischen Aufgaben (Berechnung eines Erddammes, Tempelfundaments, Brückenpfeilers, von Brunnenziegeln usw.). In dieser Tafel, die aus der jüngeren Hammurapizeit stammt, findet sich auch ganz klar der « Pythagoreische Lehrsatz » (Vs II, 7-16). Aus dem 5. Kapitel, das die Strassburger Texte behandelt, mag Strssbg 364 mit seinen Zeichnungen erwähnt werden, wo ein Dreieck durch Parallele zu einer Kante in eine Anzahl von Trapezen und ein Restdreieck zerlegt wird. Der nächste über 100 S. umfassende Abschnitt führt

uns über 20 Tafeln aus der Berliner Vorderasiatischen Abteilung vor. Gerade diese Gruppe zeigt uns die Wechselwirkung von Geometrischem und Algebraischem in der babylonischen Mathematik. Das letzte und interessanteste 7. Kapitel, das den Tafeln der Yale Babylonian Collection in New Haven gewidmet ist, gibt uns einen Einblick in die babylonische Anordnung einer grossen Anzahl von mathematischen Aufgaben. Es sind Serientafeln, die wenigstens drei verschiedenen Serien angehören und zusammen mehr als 900 verschiedene Beispiele enthalten. Eine einzige Tafel (YBC 4668) enthält allein schon etwa 200. Diese reinen Aufgabentexte, die also keine Lösungsmethode angeben, behandeln überwiegend reine Algebra (quadratische Gleichungen, spezielle Gleichungen 4. und 6. Grades), Anwendungen über Volumenberechnungen, Zins– und Zinseszinsrechnung. Da sie ausschliesslich in Kombinationen von Ideogrammen, also mathematisch gesprochen in Grössen- und Operationssymbolen abgefasst sind, und ihre Schrift von äusserster Feinheit ist, so gehören sie zu den allerschwierigsten Texten.

Der zweite Band bietet zunächst die ausführlichen Register und das wichtige Glossar der akkadischen und sumerischen Wörter und Ideogramme. Ihm schliessen sich die Nachträge an. Den Hauptteil des Bandes bilden aber die künstlerisch schönen Photographien und die ausgezeichneten Kopien der Keilschrifttafeln.

Der Verfasser hat keine Mühe und Arbeit gescheut, die oft sehr schwer lesbaren Tafeln zu entziffern, dem in reinen Symbolen geschriebenen Inhalt sein Geheimnis zu entlocken und die Terminologie dieses Wissenszweiges der alten Babylonier aufzuhellen. Jeder, der selbst einmal vor schwer lesbaren Tafeln verzweifelnd stand, wird über die herrlichen feingezeichneten Kopien (II Bd. Taf 57 ff.) entzückt sein. Was der Verfasser für den Wortschatz erarbeitet hat, das zeigt ein Blick in das Glossar. Dadurch dass er in der Umschrift die Ideogramme beibehalten hat, tritt das konkrete Bild des Textes und die mathematische Symbolsprache der Babylonier klar hervor. Die erstmalige Übersetzung so schwieriger Texte wird naturgemäss ihr Hauptziel in einer richtigen sachlichen Erfassung des Inhalts sehen, ohne sich auf terminologische Feinheiten zu sehr einzulassen. Letzteres wird dann Aufgabe weiterer Forschung sein müssen. Der kurze Kommentar mit seinen mathematischen Formeln wird freilich für viele Assyriologen die grösste « crux » sein; denn die mathematische Welt liegt für die meisten wohl schon um viele Jahre zurück, vielleicht ist sie für manchen ganz untergegangen.

Dem Verfasser gilt unser aufrichtiger Dank und Glückwunsch, dass er dieses mühevolle Werk einer ersten Zusammenfassung und Grundlegung der babylonischen Mathematik in so ausgezeichneter Weise der Assyriologie und der Mathematik geschenkt hat. Ein weiteres Wort des Dankes soll aber auch dem mutigen Verlag gelten, der ohne einen Zuschuss das Buch nicht nur herausgegeben, sondern die Tafeln wie Kunstbilder vollendet wiedergegeben hat — in heutiger Zeit eine Seltenheit.

Alles in allem ein Werk, das uns ein machtvolles Bild von der Eigenart und dem Hochstand der babylonischen Mathematik entwirft und auf das der Verfasser und die Assyriologie mit Recht stolz sein dürfen.

A. POHL.

E. CHIERA, *Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi.* IV. *Proceedings in Court.* V. *Mixed Texts* (= *American Schools of Oriental Research. Publications of the Baghdad School. Texts.* IV, V). Philadelphia 1934. University of Pennsylvania Press. 2 vol. In-8°, IV pp., 113 pl.; IV pp., 100 pl.

Die 2 Bände enthalten die Nuzi-Tafeln, die der unermüdliche CHIERA noch kopiert hat. Nach dem Plan des der Wissenschaft leider zu früh entrissenen Assyriologen sollten die Tafeln über Gerichstsverfahren in einem 4. Band, die über Familienrecht in einem 5. und endlich in einem 6. Band Tafeln verschiedenen Inhalts zusammengefasst werden, wobei die Adoptionsurkunden (*marûtu*) zur Füllung jeden Bandes dienen sollten. Bei seinem Tode war aber nur etwa der Umfang von 2 Bänden kopiert. So entschloss sich denn J. J. GELB, diese 3 verschiedenen Gruppen von Tafeln nochmals genau zu kollationieren und in zwei Bänden unter dem Namen des Meisters herauszugeben. Für diese selbstlose Arbeit und rasche Herausgabe der Tafeln verdient er unsern vollsten Dank.

Wie wir bei CHIERA gewohnt sind, zeigen auch diese beiden Bände seinen ausgezeichneten Schriftductus, seine genaue Wiedergabe der Zeichenformen. Die vornehme Ausstattung ist das Verdienst der University of Pennsylvania Press.

Nuzi-Tafeln sind uns einmal der Sprache wegen willkommen. Sie zeigen uns neue Silbenwerte: so ist *AŠ* = *áš*, *DI* = ti_4, *SA* = $ša_7$ und *TAM* = *dám*. Auch die Grammatik weist manche kleinere

Abweichung auf: so wird die 3. Person masc. sing. (wie übrigens auch im Neubabylonischen) manchmal (infolge des gewohnten Schemas) für die 1. Person gesetzt. Auch das überhängende *u* gibt häufiger dem Ind. Sing. den Anschein des Subjunctivs oder Plurals. Die Schreiber dieser Urkunden waren eben Subaräer und schrieben das Akkadisch aus ihrem Sprachempfinden heraus.

Für die Familienforschung wäre eine genaue Zusammenstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der gesamten erwähnten Personen von Wichtigkeit, wie sie etwa A. Ungnad in *Analecta orientalia* 12, S. 319-326 für die neubabylonischen Rechtsurkunden versucht hat. Da die Nuzi-Tafeln etwa 4 Generationen (vom 2. Viertel des 15. bis 1. Viertel des 14. Jahrhunderts) umspannen, würden sich auch noch interessante kulturgeschichtliche Erkenntnisse ergeben.

Besonders wichtig wäre aber die rechtliche Seite der Urkunden. Kaum eine Ruinenstätte Vorderasiens hat uns eine solche Fülle von privaten Rechtsurkunden geschenkt wie Nuzi. Ein Blick auf das Register des vorliegenden 5. Bandes zeigt das besonders deutlich

Bei der Bearbeitung der Nuzi-Tafeln stehen wir noch am Anfang. Darum muss jede Veröffentlichung von Tafeln aus dieser Grabung unseres Dankes sicher sein, weil sie hoffentlich zu stärkerer Beschäftigung mit diesem Material führen wird.

A. Pohl.

Alfred Pohl S. I., *Vorsargonische und Sargonische Wirtschaftstexte.* Autographiert und mit Inventarverzeichnis und Namenlisten versehen (= *Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena,* V). Leipzig 1935. J. C. Hinrichs. In-4°, 29 S. Text, 44 Tafeln Autographie.

Publikationen von Wirtschaftstexten haben in der Vergangenheit nicht die Beachtung gefunden, die sie angesichts ihres keineswegs zu unterschätzenden Nutzens zur Rekonstruktion des Kulturlebens einer bestimmten Epoche beanspruchen dürfen. Denn gerade sie sind Zeitdokumente, die wie keine andere Art von Urkunden die Zeitwirklichkeit auf das zuverlässigste widerspiegeln. Und wenn auch die Einzelurkunde wegen ihres alltäglichen Geschäftsobjektes bedeutungslos erscheinen mag, so bekommt sie doch ihren kulturgeschichtlichen Wert durch ihre Einreihung in die grosse Urkundenmasse. Es dürfte

denn auch bald die Zeit zu erhoffen sein, wo die bereits veröffentlichten Wirtschaftsurkunden ihre umfassende kulturhistorische Auswertung erhalten werden.

P. Alfred Pohl, Professor der Assyriologie am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, hat in der Publikationsreihe *Texte und Materialien,* die von Julius Lewy herausgegeben wird, die Veröffentlichung der in sumerischer Sprache geschriebenen Wirtschaftstexte der *Hilprecht Collection* übernommen und dieselbe auf zwei Bände verteilt, wovon der erste die vorsargonischen und sargonischen Texte enthält und den Gegenstand unserer Besprechung bildet, während ein zweiter Band in Vorbereitung ist, der die Texte aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur bringen wird.

Die Anlage des erschienenen 1. Bandes entspricht derjenigen, wie sie bei ähnlichen Publikationen der letzten Jahre üblich geworden ist. Dem autographierten Text geht eine Art von Interpretation voran, indem in besonderen Verzeichnissen die Realien in verschiedenen Sachrubriken übersichtlich zusammengestellt werden. So weist auch dieser Textband neben Vorbemerkungen über Charakteristik in Form und Schrift der Texte und dem Inventarverzeichnis folgende 11 Namenlisten auf: Personennamen, Berufsnamen, Götternamen, Namen von Häusern, Tempeln und Plätzen, Wegname, Städtenamen, Fluss- und Kanalnamen, Feldnamen, Monatsnamen, Festname, Jahresformeln.

Die Autographie ist gewissenhaft genau und der Schriftduktus vorbildlich. Die Tafeln, die dem Archiv von Niffer angehören, sind im allgemeinen kleinern Umfangs. Dazu sind sie leider bis auf wenige Ausnahmen sehr beschädigt. Typisch bei diesen Niffertexten ist die Tatsache, dass die Rückseite gar nicht oder nur zum Teil beschrieben ist. Von den 214 Texten steht bei nicht weniger als 55, also bei über dem vierten Teil, der Vermerk: « Rückseite nicht beschrieben ». Ferner hat die Tafel 78 bei 5 Kolonnen der Vorderseite nur eine einzige auf der Rückseite. Tafel 134 weist auf der Vorderseite drei beschriebene Kolonnen auf, die Rückseite hat nur eine Zeile. Nr. 159 hat 7 Kolonnen auf der Vorderseite und nur 2 auf der Rückseite.

Was die Paläographie angeht, so belehrt uns die Tabelle S. 7 f., dass manche Zeichen und Zeichenformen entweder bis dahin noch nicht belegt sind oder bei Urukagina wenigstens schon ausser Gebrauch waren. Aber auch in anderer Hinsicht bieten diese Texte nicht wenig Neues. Auffallend gering sind z. B. die theophorischen Personennamen. Am häufigsten ist, wie leicht begreiflich, ^{d}*En-lil* hier vertreten. Semitische Personennamen sind nur vereinzelt vorhanden.

Im Gegensatz zu Ur III sind als Subjektselement bei der Personennamenbildung verhältnismässig häufig verwendet worden: *Amar, É, Lugal, Me, Nin.*

Bei den Feldnamen wird konstant *gán* gebraucht, wo in Ur III *a–šà* an dessen Stelle tritt.

Charakteristisch für diese ältere Periode ist ferner, dass wiederum in Gegensatz zu Ur III die Zeitbestimmungen bis auf wenige Ausnahmen gänzlich fehlen. Nur 13 Texte haben eine Jahresformel, die aber leider noch nicht chronologisch identifizierbar sind. Auch bei den 14 Monatsnamen kann eine zeitliche Aufeinanderfolge nicht erschlossen werden. Die einzige diesbezügliche Angabe bietet Nr. 138: *itu šu–numun–ta itu gan–gan–è itu–6–kam.* Dies stimmt mit dem Monatskalender von Nippur in Ur III überein, wo der *itu šu–numun* der 4. Jahresmonat ist, und der *itu gan–gan–è* der 9. Äusserst interessant ist die Variante *itu gud–si–muš* statt *itu gud–si–zu*, welche Variante sonst noch nicht belegt ist.

Ebenso hat diese Textart am Schlusse nicht jene Angaben, die wir bei den Texten von Ur III als Unterschrift bezeichnen können und die die Urkunden in bestimmte Kategorien einklassieren lassen. Deshalb sind sie eher eine Aufzählung von Personen und Gegenständen, ohne dass jedesmal genau ersichtlich ist, was für eine Bewandtnis es damit hat. So musste sich P. Pohl auch im Inventarverzeichnis mit den allgemeinen Stichworten begnügen: Personenliste, Arbeiterliste, Lohnliste, Feldmiete, Feldliste, Rinder, Stiere, Wolle, Kleider, Mehl, Sesam usw.

Manche andere Urkundenarten, wie *di–til–la*–Texte, *pisan–dub–ba*–Texte u. a. sind ebenfalls in diesem Archiv nicht vertreten. Es hat demnach diese Urkundensammlung andern gegenüber wiederum ihre charakteristischen Eigenarten und verlangt eine eingehende Auswertung, die selbstverständlich mit den wertvollen Indices des Herausgebers nicht für abgeschlossen angesehen werden darf.

Darf ich hier einige Punkte schon gleich vorwegnehmen, da ich voraussetzen darf, dass diese Hinweise den Sumerologen nicht unwillkommen sein werden? Es handelt sich um das Nominalsuffix *PI*, das als Verbalinfix aus Texten jener Zeit bekannt war (vgl. Deimel, *ŠL.* 383, 9, und die daselbst zitierten Autoren). Als Nominalsuffix steht *PI*, wo zur Zeit der Dynastie von Akkad und Ur III konstant *BI* gebraucht wird, und deshalb hat es auch zweifellos die Bedeutung dieses *BI*. Die einschlägigen Ausdrücke sind folgende:

gán–PI: 58 Vs. I 3 und passim; 67 Vs. IV 3 und passim; 188 Vs. I 3 und passim.
dub–PI: 211 Vs. 5.
ki–lal–PI: 104 Vs. I 2 und passim; 150 Vs. 2; 151 Vs. 2; 204 Vs. II 4; 207 Vs. 3.
pa–PI: 78 Vs. III 5; IV 1 (Dagegen 34 Rs. VI 14: *pa–BI*). 67 Rs. VI und passim.
sag–PI: 57 Vs. 2.
uš–PI: 73 Vs. 2; 5; 188 Vs. I 2; II 1.
še–PI: 59 Vs. I 2 und passim; 87 Vs. 2; 4; 190 Rs. VI 2 (Aber 34 Rs. VI 12: *še–BI*).
gú–an–šù–PI: 87 Rs. 1.
šu–nigín–PI: 132 Rs. III 1; 134 Vs. III 4; 188 Vs. II 3.
šà–PI–ta: 179 Vs. 3.
ki–PI–gi$_4$: 30 Rs. IV 7.

In genau demselben Zusammenhang und mit derselben Bedeutung kommen in späterer Zeit diese Ausdrücke mit dem Suffix *BI* vor: *dub–BI, ki–lal–BI, pa–BI, sag–BI, a–šà–bi, uš–BI, še–BI, šà–BI–ta, ki–BI–gi*$_4$, u. a.

Dass das Ideogramm *LUGAL* aus den beiden Zeichen *GAL* und *LÚ* entstanden ist, war längst bekannt und kam auch graphisch dadurch zum Ausdruck, dass in ältester Zeit beide Zeichen getrennt nebeneinander geschrieben wurden. Später, schon in Ur III, wurden sie ineinander geschrieben. Nun aber ergibt sich aus der Personennamenliste dieser Textsammlung, dass für *LÚ* auch *LU* geschrieben werden konnte. Zweifellos ist es rein phonetische Schreibung, da diese beiden Zeichen für *lugal* später nie mehr nachzuweisen sind. P. Pohl hat die betreffenden Zeichen noch mit *gal–udu* transkribiert. In dieser doppelten Schreibung steht *lugal* als erstes konstituierendes Namenselement in folgenden Personennamen dieser Sammlung: *Lugal-bàd, Lugal–*^{d}*Íd–mu, Lugal–ezen, Lugal–gír–gal, Lugal–kar, Lugal–lal+nigín–mu, Lugal–ra, Lugal–síb, Lugal–šag*$_5$, *Lugal–ur–sag*. Demnach sind die von P. Pohl gelesenen Personennamen *Gal–udu–bàd, Gal–udu–*^{d}*Íd–mu, Gal–udu–ezen* usw. in *Lugal–bàd, Lugal–*^{d}*Íd–mu, Lugal–ezen* usw. ohne das geringste Bedenken zu konvertieren. Der Wert *LU* für *UDU* ist damit schon für die ältere Zeit mit vollster Sicherheit festgelegt. N. Schneider.

Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden.* Berlin u. Leipzig 1934. Walter de Gruyter. In-8⁰, xvi-465 S., 10 Taf., 186 Textabbild. Geb. RM. 7.50.

Der Verfasser, wie kaum ein anderer in jahrzehnter langer Arbeit mit der Kultur und Religion des alten Ägyptens vertraut, sendet den vorliegenden Band zum dritten Mal — allerdings in völlig veränderter Gestalt — in die wissenschaftliche Welt hinaus. Das Entstehen, die Blüte, das Vergehen (und Nachleben) der religiösen Anschauungen der Bewohner des Nillandes soll uns darin klar und lebendig vor Augen geführt werden. In phantastischen Formen und Bildern sehen wir das Werden der grossen kosmischen Götter und Mächte und die bunte Vielheit ihrer « Veziere ». Geschichtliche Begebenheiten ordnen diese an sich unabhängige Vielzahl. Die Götter werden zu « Familien » vereint. Wird eine Stadt oder ein Gau besiegt, so wird sein Gott in die Familie des Siegergottes aufgenommen oder wird dessen «Vezier». Im Laufe der langen Entwicklung fallen ähnliche Göttergestalten zusammen, so dass nur noch die Verschiedenheit der Namen als Zeuge ihrer früheren persönlichen Selbständigkeit bleibt. Die einzelnen Gaue hatten ihre besonders verehrten Götter mit ihren Kultorten. Daneben gab es noch gewisse Zentren theologischer Schulen, religiöser Überlieferungen (so Heliopolis, Memphis u. a.). Religionsgeschichtlich muss eines der einschneidendsten Ereignisse die politische Vereinigung der beiden Reiche (Ober- und Unterägypten) in vorgeschichtlicher Zeit gewesen sein. Die Geschichte berichtet uns nur von einer grossen religiösen Umwälzung, die allerdings nur eine kurze Episode blieb, die Reform des Königs Amenophis III. (1411-1375), die die Zulassung der Volkssprache, die neue « lebenswahre » Kunst und die neue Sonnengottreligion des Aton brachte. Aber von diesem Umbruch sind nur die Hoffähigkeit der Volkssprache sowie einige Verbesserungen in der Kunst geblieben. Die « neue » Religion führte zu einer solchen Reaktion, dass damit der geistige Verfall des Landes begann.

In einem der interessantesten Abschnitte lässt der Verfasser die alten Quellen über das persönliche Verhältnis der Bewohner des Niltales zu ihren Göttern reden, ihr Beten in ihren ständigen Nöten und Sorgen. Die Grundpfeiler des sittlichen Lebens sind Wahrheit und Gerechtigkeit. Vom Leben hier auf Erden hängt des Menschen Schicksal nach dem Tode ab. In das Reich des Osiris geht nur der sündenfreie Mensch

ein. Für die Toten konnten sich die alten Ägypter kaum an Fürsorge genug tun. Davon legen die Rituale, Totenspenden und andere Totengebräuche Zeugnis ab.

Zwei Abschnitte widmet der Verfasser dem Kultus im alten und neuen Reich, den Tempeln, ihrer äusseren Form und inneren Ausstattung, dem Kult mit seinen Opfern und Zeremonien, Prozessionen und Festen, seinem Gesang und Tanz.

Mit der Zeit der letzten Ramessiden beginnt der Verfall. Ägyptens äussere Macht und innerer Reichtum schwindet. Die archaisierenden Bestrebungen in der Religion zeigen auch da den Stillstand und das Absterben. Dennoch hat die Religion des Nillandes noch ein langes, vielgestaltiges Nachleben in der griechisch-römischen Welt gehabt. Die zahlreichen Quellenbelege hat der Verfasser an den Schluss des Buches gerückt. So erreicht er mit seiner frischen, flüssigen Darstellung ein geschlossenes Bild dieser alten Religion, durch die er, der Führer und Meister, uns mit sicherer Hand hindurchleitet.

Was er freilich — ausserhalb seines Spezialgebietes — über die Entstehung und Entwicklung der Religion überhaupt vorbringt, das mag vielleicht um die Jahrhundertwende in gewissen Kreisen — und auch damals nicht mehr allgemein — als feste Grundlage gegolten haben. Heute aber ist es durch die völkerkundliche Forschung widerlegt und dürfte nicht mehr ernstgenommen werden. Auch zeigt doch die Erfahrung, dass die Kulturhöhe eines Volkes nicht Masstab sein kann für seinen religiösen Hochstand (S. 3 f.). Der S. 88 herangezogene Vergleich der Dreifaltigkeitskirche ist falsch und geht aus einem Missverständnis des Wesens des Christentums hervor.

Ein Vergleich der ägyptischen Religion mit der des Zweistromlandes dürfte naheliegen. Trotzdem im Niltal die völkische Zusammensetzung wohl einheitlicher ist als in Mesopotanien, wo in geschichtlicher Zeit doch die nichtsemitischen Sumerer von den semitischen Akkadern abgelöst wurden, scheinen die ägyptischen Göttervorstellungen, namentlich die Auffassungen vom Werden der Welt, doch vielgestaltiger und weniger einheitlich zu sein. In der Religion Mesopotamiens spiegelt sich auch der derbere und kriegerischere Charakter seiner Bewohner wieder. Endlich stellen die Ägypter ihre Götter als Menschen mit Tierköpfen dar. Das ist in Mesopotamien nicht möglich. Woher diese Unterschiede kommen, soll hier nicht untersucht werden. Beiden Religionen ist gemeinsam, dass sie keinen ausserweltlichen, von der Welt unabhängigen Gott kennen. Auch scheint bezüglich des Osiriskultes die gleiche Grundlage mit dem

Tammuzkult vorhanden gewesen zu sein (vgl. dazu M. WITZEL, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* [= *Analecta orientalia 10*]. Roma 1935. Pontificio Istituto Biblico. XXI-472 S.).

A. POHL.

Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern aus dem Kreise des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, hrsg. v. W. HEFFENING und W. KIRFEL. Leiden 1935. E. J. Brill. In-8⁰, VIII-231 S., Portr.

Orientalistische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag am 16. September 1935 überreicht von Schülern aus seiner Bonner und Tübinger Zeit, hrsg. v. R. PARET. Leiden 1935. E. J. Brill. In-8⁰, VII-156 S., Portr.

In mezzo a questi due bei volumi, che direi gemelli (tanta è, con l'uguale intento di festeggiare il 60⁰ anno di un rinomato orientalista, la loro simiglianza nell'intrinseca sostanza e più ancora nell'esterno aspetto) ho sott'occhio un volumetto di 60 pagine, che reca il frontespizio: *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum.* « Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde, welche ..... verteidigen wird PAUL KAHLE aus Hohenstein (Ostpreussen). Opponenten: Herr Cand. Phil. ENNO LITTMANN aus Oldenburg . . . Halle a/S. 1898 ». Felici coincidenze, fili d'oro che intrecciano l'operosa carriera dei due insigni orientalisti, dalle aule dell'Università di Halle-Wittenberg alle cattedre universitarie di Bonn, e alla comunanza d'onori nella fausta ricorrenza del sessantesimo anno d'una vita ricca di allori. Ragione anche per noi di presentare insieme i due volumi, nei quali si concretano e si perpetuano queste onoranze.

I. E diamo il primo posto a quello che precede pure di tempo: quello consacrato al Prof. P. KAHLE (21 Gennaio 1875-1935); è anche il più copioso e più vario di materia: un articolo d'assiriologia: A. SCHOTT, *Wann entstand das Gilgamesch-Epos?*; quattro sull'Antico Testamento: R. EDELMANN, *Zur Geschichte der Masora;* F. HORST, *Der Diebstahl im Alten Testament;* C. PETERS, *Beitrag zur textgeschichtlichen Überlieferung von Ex. 32, 18;* A. SPERBER, *Probleme einer Edition der Septuaginta;* uno di siriaco: H. ENGBER-

DING, *Nachhall altchristlicher liturgischer Akklamationen in den Ṣ*ᵉ*lāvāthā der ostsyrischen Liturgie;* non meno di nove di arabo ed islamistica; quattro d'indianismo; quattro pure su Cina e Giappone; in fine l'elenco degli scritti del festeggiato, che abbraccia 67 numeri tra libri e articoli, più due pagine di « ausgewählte Rezensionen ».

La stessa abbondanza e varietà dei soggetti, che fa onore alla scienza della vasta cerchia di ammiratori e scolari non meno che del festeggiato, non consente che ci fermiamo sui singoli. Trascelgo per una breve esposizione e discussione quella che tocca un argomento, sul quale ebbi l'onore di riferire al recente Congresso internazionale degli Orientalisti in una seduta alla quale presiedeva appunto il nostro *Jubilar,* Prof. KAHLE. Nelle poche osservazioni che qui soggiungo sono in gran parte i necessari presupposti di ciò che allora dissi, e m'incoraggia ad esprimerle quella stessa benevolenza con la quale l'illustre festeggiato accolse allora la mia comunicazione al Congresso.

Trattasi di una questione fondamentale per la versione dei Settanta e quindi per la critica testuale dell'Antico Testamento. Il Prof. A. SPERBER in poche pagine dal titolo appropriato *Probleme einer Edition der Septuaginta* (pp. 39-46), condensando prima ciò che ampiamente volle dimostrare nel volumetto di simil titolo: *Septuagintaprobleme* edito nel 1929 (¹) e aggiungendovi poi nuove riflessioni, giunge alla conclusione che le tre recensioni del sec. III di cui parla il ben noto testo di S. Girolamo (Origene, Esichio, Luciano) sono per noi irremissibilmente perdute, perchè (sono le sue ultime parole) « überall Mischtexte, und nirgendwo hat sich eine Recension rein erhalten »; e si dichiara perciò contrario alla classificazione dei manoscritti dei Settanta, quale è da molti critici oggidì, segnatamente dal Septuaginta-Unternehmen di Göttingen, proseguita.

Certo le più delle osservazioni dello SPERBER sono giuste, e attestano non ordinario acume e senno di giudizio. Ma può domandarsi se l'oculata cautela non sia qui degenerata in eccessiva meticolosità e la spruzzaglia di minute varianti non abbia fatto perder di vista il grosso della corrente. È vero, che i nomi proprii sono, come propone lo Sp., mezzo efficacissimo (non dico unico nè ottimo) di classificazione; e che d'altra parte appunto nei nomi proprii si osserva un incredibile moltiplicarsi delle corruzioni e differenziarsi dei codici. Ma pur entro la caleidoscopica varietà si possono ravvisare

(¹) Qual n. III dei: *Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen,* hrsg. v. P. KAHLE, Stuttgart 1929.

pochi tipi, entro la cui cerchia si aggirano le varianti e che ci permettono di tutte ricondurle a determinate classi. Anche il Signor Otto Pretzl nel suo studio sul raggruppamento dei manoscritti dei Settanta nel libro di Giosuè (1) prese per base o criterio i nomi proprii, e giunse ad una classificazione di tipi ben determinati, alla quale poco manca per essere appieno soddisfacente (2). Poco importa, per citare un esempio appena sfiorato dal Pretzl (3), che l'ebraico אכזיב (Ios. 15, 44) sia trascritto αχζειβ dai codici GNΘbcik, αχζηβ da 1m, αχζεκ da A, αχζειφ da y, αχχειβ da a, αχεειβ da b_2 (4), di fronte al fatto che tutti gli altri codici, per una dittografia, hanno in quella vece due nomi: quelli da un solo nome si pongono subito in una categoria distinta. Che poi essi non formino un gruppo unico, inscindibile, si mostra subito nello stesso verso, al nome seguente και εδωμ (αιδωμ, αιλων) omesso soltanto dai codici Gbcx. Abbiamo così pienamente costituiti i due gruppi del Pretzl 4. ANΘ-b_2 e 5. Gbcx. In simil guisa, nonostanti minute divergenze, si suddistinguono quattro gruppi fra i codici infetti di dittografia: αζεχιβ και εκζιφ gn; ζεχιφ εκζιφ dpt; ακιεζει(β) και κεζειβ Brh; αμισαι και ζεν efjsvz. La classificazione è sicura e limpida e i veri « Mischtexte », che pur non mancano (5), sono rari. Di minor momento, in paragone, è la questione se e quali di quei gruppi così individuati noi possiamo ricondurre ad uno o l'altro dei tre recensori menzionati da S. Girolamo. Ma anche per questo, almeno in quanto riguarda Origene e Luciano, abbiamo solidi argomenti, e non vedo perchè sia necessario a tale scopo, come esige il Sign. Sp. (p. 39) che noi possediamo ancora completa, senza lacuna, la catena delle trascrizioni dal sec. IV ai codici più recenti. Se noi possiamo con certezza spiegare la derivazione d'una variante α da un'altra γ, sia pure attraverso una ipotetica β, di cui perirono tutti i rappresentanti, questa mancanza non nuoce

(1) *Biblica* 9 (1928) 377-427.

(2) Avrebbe dovuto suddistinguere il gruppo 3 (p. 389) nei due affini: codici gn (principale) e cod. dptw (secondario).

(3) L. c. p. 384 dove « 15, 43 a) אחזיה » mi è incomprensibile, se non è errore di stampa invece di 15, 44 a) אכזיב.

(4) Varianti e sigle dei codici tolgo, come i SS. Sperber e Pretzl, dall'apparato dell'edizione Brooke-McLean. Scelgo quest'esempio anche perchè la scrittura αχζεκ in A mostra che tra i progenitori di questo codice unciale ce ne fu almeno uno in scrittura corsiva (dove β e κ sono similissimi; cf. Gardthausen, *Griech. Paläogr.*² Tafèl 4-8), contro ciò che suppone come ovvio il Sig. Sperber, *Septuagintaprobleme* p. 5.

(5) Indicati, per il libro di Giosuè, dal Pretzl l. c. p. 389, nota.

alla solidità della conclusione. Ma tutto ciò sia detto soltanto a prevenire un soverchio pessimismo e riconoscere il suo valore a un lavoro critico, che è vanto principalmente della scienza tedesca. L'articolo del Dott. SPERBER, ripetiamo, è ricco di assennate osservazioni, che danno a meditare a chiunque si occupa della critica dei LXX, per non incappare in affrettate conclusioni, in errori.

II. Nel volume dedicato al Prof. E. LITTMANN dodici articoli discorrono per la glottologia generale (H. A. WINKLER, *Die Aleph–Beth–Regel,* pp. 1-24) e per cinque letterature orientali. Tre vanno all'ebraica. K. G. KUHN tratta dell'origine o formazione (Entstehung) del nome Jahwe (pp. 25-42). F. HORST applica all'analisi del Cantico dei Cantici, con felice risultato, il principio o metodo delle forme (*Die Formen des althebräischen Liebesliedes,* pp. 43-54). K. H. RENGSTORF spiega col latino *locus* usato, come l'ebraico *māqôm,* per eufemismo in luogo di Dio, un passo controverso della *Tosephta Sukka* IV, 28 (pp. 55-62). Le lingue aramaica ed etiopica sono servite ognuna d'un articolo. H. WUTHNOW pubblica, con fotografia, un busto palmireno, la cui breve iscrizione offre d'una più difficoltà all'interpretazione (pp. 63-69). Ma è ben certo che sia autentico? F. STIER analizza una parte del libro di Enoch (*Zur Komposition und Literarkritik der Bilderreden des äthiopischen Enoch, Kap. 37-69,* pp. 70-88). Anche qui la letteratura araba ha la parte relativamente maggiore: cinque articoli. I primi due: O. SPIES, *Über wichtige Handschriften in Meschhed* (pp. 89-100) e M. WEISWEILER, *Arabische Schreiberverse* (pp. 101-120) trattano di manoscritti. L'editore tecnico del volume R. PARET in un suo personale contributo: *Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung* (pp. 121-130) dà ottimi suggerimenti per una più esatta traduzione del Corano, insistendo sul giustissimo principio di spiegare il Corano anzitutto col Corano stesso, cioè con l'accurato confronto dei passi paralleli; e con due scelti esempi mostra come sia possibile e fruttuoso tal metodo. E. RUOFF, *Ein Beitrag zur orientalischen Alexandersage* (pp. 131-138) traduce l'introduzione araba al libro di Kalila e Dimna, soggiungendo alcune riflessioni e una copiosa bibliografia su Alessandro Magno e sue leggende in Oriente. FUAD HASANEIN ALI ci dà (pp. 139-148) un interessante profilo letterario di *Šauqî, il principe dei poeti* arabi moderni († 14 Ott. 1932). Infine C. H. REMPIS, *Avicenna als Vorläufer ʿOmar Chajjāms* (pp. 149-156) discorre delle poesie persiane del grande medico-filosofo.

Dopo questa rapida rassegna degli scritti contenuti nel dotto volume, non saran fuori di luogo poche parole su quello che fra tutti primeggia per la gravità dell'argomento, quello cioè del Prof. KUHN sull'origine del nome Jahwe, tanto più perchè sul medesimo argomento, ma in ben altro senso, il recensente riferì nel primo giorno del recente Congresso internazionale degli Orientalisti, che si apriva giusto una settimana dopo il fausto giorno festeggiato col presente volume, e qualche cosa ne toccò in altra recensione su questa medesima rivista (1). Facendo una diligente statistica dei testi e documenti in cui s'incontra quel nome sacro nelle sue varie forme: *Jahweh, Jahu, Jah, Jô,* il KUHN vi comprende ancora le anse di anfore trovate a Gerico e a Gerusalemme, e non menziona l'importante studio di E. L SUKENIK (in *Journal Palest. Orient. Soc.* 1934, pp. 178-184), il quale, seguito in ciò da altri dotti archeologi (cf. *Zeitschr. alttest. Wiss.* 1934, p. 297; 1935, p. 77 s.), vi legge non יהו ma יהד = Jĕhûd, Giudea, e יה ritiene qual abbreviazione del medesimo nome di provincia. Al Sig. KUHN dovette sfuggire quello scritto, che probabilmente gli avrebbe fatto mutar parere su questo punto, che del resto non tocca la sostanza della questione da lui presa a trattare. Per la forma יו (*Jô* o *Jau*) che troverebbesi isolata nei poemi di Ras Šamra, il ch. autore si riporta ad H. BAUER in *Zeitschr. alttest. Wiss.* 1933, p. 92, il quale a sua volta riferisce comunicazioni orali, non essendo ancora pubblicato il testo relativo. Fondandosi su questo così asserito uso del nome divino in età così remota (sec. XV a. C.) il KUHN ritiene la forma più breve יו, pronunciata *Jau,* come la forma primitiva, donde 1) con epentesi d'una *he* per influsso dei nomi di parentela *'abū > 'ab, 'aḥū > 'aḥ, ḥamū > ḥam* e ad analogia di simili allungamenti al plurale di nomi bisillabi, come *'abahāt* (arabo e siriaco) da *'ab, 'amahôt* (ebraico) da *'amah, šĕmahê* (siriaco) da *šem,* da *Jau* verrebbe *Jahu,* e 2) da *Jahu* con l'aggiunta d'un'antica desinenza del plurale *ai > ê* conservatasi in ebraico allo stato costrutto, יהוה *Jahweh.* La sana filologia stenterà assai a lasciar passare la prima tappa di questa evoluzione; e chiuderà in ogni caso la porta alla seconda, non fosse altro per l'impossibilità di quel plurale d'un nome proprio, sopratutto nel caso specifico, e l'anomalia della he per indicare una ê contratta da ai. La successione inversa *Jahweh > Jahu > Jô* è tanto normale e frequente in ebraico, che il già citato BAUER la mantiene nell'atto stesso di annunziare il nome יו trovato a Ras Šamra.

(1) *Orientalia* N. S. 4 (1935) 510.

« Da die Zusammenziehung (scrive testualmente) von Yahwĭ > Yahŭ > Yaw sprachlich volkommen einwandfrei ist, so kann die Frage nur die sein, ob wir für diese Verkürzung ein so hohes Alter annehmen dürfen . . . Glaubt man jedoch aus sachlichen Gründen ein so hohes Alter des Gottesnamens יהוה ablehnen zu müssen, so bleibt nichts übrig, als in der Gleichheit der beiden Yaw [della Bibbia e di Ras Šamra] einen sprachgeschichtlichen Zufall zu sehen, wie es deren ja so viele gibt » (p. 83). Non si può non assentire a queste sagge parole nell'ipotesi data. Ma per il momento più saggio ancora mi parrebbe attendere la pubblicazione integrale dei testi di Ras Šamra per esaminare il grave problema con piena conoscenza ed accurato esame di tutti i materiali.

A. Vaccari.

Friedrich Bilabel und Adolf Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit.* Nebst einem Beitrage von Georg Graf (= *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen.* Heft 5). Heidelberg 1934. Verlag der Universitätsbibliothek. In-8°, x-452 pp. Tafelband. Gr. 23 × 36. 15 pl. RM. 40.—

Des circonstances indépendantes de leur volonté n'ont pas permis à MM. Fr. Bilabel et A. Grohmann de réaliser tel quel leur plan primitif, qui aurait assuré à ce fascicule des *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen* un caractère homogène, mais la publication qui nous est offerte, et qui porte outre leurs noms celui de M. G. Graf, n'en est pas moins intéressante. Les textes inédits coptes, arabes et grecs, réunis ici, serviront à l'étude de la religion et de la littérature religieuse de l'Égypte chrétienne et musulmane. Une traduction accompagne les textes coptes et arabes. Les introductions et les annotations aideront à tirer profit de cet important dossier. Un album d'excellentes planches le complète à souhait.

Pour faire ressortir l'intérêt de ce volumineux fascicule, — qui compte plus de 450 pages, — il suffit d'en détailler le contenu. Dans l'avant-propos (p. vii-x), M. Bilabel, qui a eu dans ce travail la part prépondérante, retrace la genèse de cette publication et justifie la composition actuelle du volume. Il se divise en quatre parties.

La première, *Christlich-arabische Texte. Zwei Disputationen zwischen Muslîmen und Christen* (pp. 1-31), est la contribution de M.

Graf. Elle comprend deux textes arabes-chrétiens, fort mutilés, mais particulièrement intéressants. N° 112 (cette numérotation continue celle des cahiers précédents) = P(apyrus) S(chott–)R(einhardt). Inv.-Nr. 438 = Fragments d'une apologie (Trinité et Incarnation) contre l'Islam sous la forme d'un dialogue, probablement fictif, entre un chrétien et un musulman. Le papyrus était en très mauvais état, mais il a passé heureusement par les mains expertes de M. H. Ibscher. D'après les caractéristiques paléographiques, M. Graf croit pouvoir dater ces fragments du milieu ou de la seconde partie du VIII^e siècle. Ce serait donc le plus ancien document arabe connu de cette littérature polémique. L'introduction qui précède ces fragments sera lue avec profit. — N° 113 = P(apyrus) E(rzherzog) R(ainer), Arab. Pap. Nr. 10 000 = Fragments d'un autre dialogue du même genre et sur un sujet analogue. Écriture du début du IX^e siècle.

La seconde section du volume, *Studien zu Kyprian dem Magier* (pp. 32-325), est la plus développée. Dans une introduction générale (pp. 32-41), M. Bilabel a dressé l'inventaire des textes (grecs, orientaux, latins et paléoslave) contenant la légende de Cyprien le Mage (Cyprien d'Antioche, qui n'est, on le sait, qu'un dédoublement de S. Cyprien de Carthage), ou les prières magiques qui portent son nom. L'importante série de textes inédits qui suivent est à verser au dossier déjà publié. Les éditeurs se sont efforcés de distinguer toujours, autant que possible, les différentes recensions. M. Bilabel édite et traduit deux fragments sahidiques de la légende: N° 114 = Brit. Mus. Orient. 3581 B (39) et N° 115 = Borg. CCXCIV (actuellement Naples. Bibl. Nat. Inv. 466) [1], f. 6^r. Il reproduit en regard de ce dernier texte la traduction allemande, par O. v. Lemm, de Paris. Bibl. Nat. copte 129^{15}, ff. 11^v–13^v. Tous ces folios ont appartenu primitivement à un même manuscrit (X^e–XI^e s.) et les textes sont d'une même recension. — N° 116 = Bibl. Pierpont Morgan M. 609 (IX^e–X^e s.), ff. 53^r-110^v. La publication de ce long texte sahidique a été pour nous une très heureuse surprise, car c'est la première fois qu'une pièce de la précieuse collection Pierpont Morgan a pu être publiée intégralement. Nous avons ici, en entier, une recension copte de la « Metanoia » de Cyprien et de son Martyre. Ce texte, avec sa traduction et ses nombreuses annotations explicatives, constitue incon-

[1] Nous profitons de cette occasion pour rappeler qu'il existe un tableau de concordances entre les cotes Borgia des fragments sahidiques et les numéros d'inventaire de la Bibl. Nat. de Naples: Arn. van Lantschoot, *Cotation du fonds copte de Naples*, dans *Le Muséon*, t. XLI (1928), pp. 217-224.

testablement la pièce maîtresse du présent volume. — Voici des nouveaux textes de la prière de Cyprien. Texte grec édité tel quel, sans traduction ni annotations, par M. Bilabel: N° 117 = Milan. Ambros. A. 56 (a. 1542), ff. 208r-224r. C'est une recension développée totalement différente de celles qu'a fait connaître Th. Schermann et dont M. Bilabel reproduit l'introduction. — M. Grohmann publie et traduit, avec une introduction et quelques annotations, quatre textes arabes: N° 118 = PSR. Nr. 820; N° 119 = Vatic. arab. 51 (XVIIe s.), ff. 45v-59r; N° 120 = PSR. Nr. 819; N° 121 = PSR. Nr. 818. Les fragments de Heidelberg appartiennent à un même manuscrit en papier. La recension qu'ils représentent et qui est suivie d'une recension de la correspondance d'Abgar (servant pareillement à des fins magiques), éditée aussi, est assez semblable à celle du ms. Vatic., qui est mise en regard: recension mineure par rapport à celle qui est contenue dans le ms. arab. Paris. Suppl. 95 (XVe s.), ff. 104v-111v, dont R. Basset a donné jadis une traduction. Dans les quelques annotations qui suivent la traduction, M. Grohmann se réfère de temps à autre à ce texte encore inédit et à une recension syriaque très abrégée et différente qui se lit dans le ms. Berlin. Sachau 221 (XVIIIe s.), ff. 141r-146v. Il nous laisse espérer qu'il publiera plus tard ces deux textes et éventuellement d'autres, ainsi que de nouveaux textes éthiopiens, qui compléteront l'édition provisoire qu'il nous a présentée jadis ([1]). Dans les quelques notes de la traduction de la lettre de Jésus à Abgar (dont il ne reste que le début dans les fragments de Heidelberg, mais qui est conservée en entier dans le ms. Vatic. arab. 51), il met à profit le texte encore inédit transmis par le ms. Vatic. arab. 174 (XVIe s.), ff. 24-29. Dans son introduction (pp. 250-258), il dresse un inventaire sommaire des textes déjà publiés de la correspondance d'Abgar et signale quelques manuscrits encore inédits. — M. Bilabel présente ensuite (pp. 296-303) des remarques générales sur les diverses recensions grecques de la prière de Cyprien, qu'il se propose de réunir plus tard en un *Corpus*. — A la fin de cette section, il publie, traduit et commente (pp. 304-325) le texte fayoumique d'un *Kyprian–Zauberbuch*, quaternion d'un codex en papier, en bon état,

([1]) Nous avons été heureux d'apprendre que M. Grohmann compte publier, en collaboration avec M. Bilabel, un *Corpus* des textes de la légende de Cyprien dans *Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters*, hrsg. v. F. Bilabel u. A. Grohmann, Reihe A: *Mehrsprachige Texte*, Heft. 2.

probablement du XI^e^ siècle: N° 122 = P. Heidelb. Nr. 1684. Cette pièce est particulièrement intéressante.

Dans la troisième partie du volume, *Andere koptische, koptisch-arabische und griechische Zaubertexte, Gebete und Amulette* (pp. 327-414), sont réunis une vingtaine de petits textes inédits (N^os^ 123-142), dont certains sont bien conservés, mais d'autres fort mutilés. Ils appartiennent tous aux collections de Heidelberg, à l'exception d'un seul, qui est la propriété de M. Grohmann: N° 129 = Prière ou amulette, en grec, composée de versets des psaumes. Feuillet en papier, différentes écritures, dont une du XIII^e^-XIV^e^ siècle. La plupart sont des textes magiques coptes. Les deux premiers contiennent des passages en arabe. L'édition, la traduction et les notes explicatives des textes coptes et grecs sont dues à M. Bilabel; celles des passages arabes, à M. Grohmann. Il serait trop long d'énumérer ici toutes ces pièces. Nous nous bornerons à attirer l'attention sur quelques textes. N° 123 = PSR. Nr. 500/501 = Texte magique sahidique (mêlé de fayoumismes), avec passages arabes, devant servir contre un amoureux infidèle. Rouleau en papyrus, VIII^e^ siècle — N° 124 = P. Äg. Univ. Heidelb. Nr. 12 = Fragments d'une prière propitiatoire sahidique, dans laquelle sont invoqués de nombreux saints. Rouleau en papyrus, provenant d'une tombe copte de Qarâra, fin du VII^e^ siècle. — N° 130 = P. Heidelb. Nr. 2071 = Fragments de psaumes grecs (Vulg. Ps. 70-72), sur un feuillet double en parchemin, qui provient certainement d'Égypte, peut-être d'un tombeau. La transcription de ce texte grec faite en Égypte, au X^e^ siècle environ, est d'une correction étonnante. — N° 131 = P. Heidelb. Nr. 518 = Texte magique sahidique pour captiver une femme. Folio en parchemin, du XI^e^ siècle. — Les N^os^ 122, 137-142 semblent avoir appartenu à une même bibliothèque de manuscrits magiques. Un texte (N° 137) porte une date: 21 paopi 684 A. Mart. Deux pièces, qui paraissent provenir de la même bibliothèque, ont été acquises dans la suite et seront publiées plus tard.

L'édition, avec traduction et annotations, des *Islamische Zaubertexte* (N^os^ 143-166), qui sont groupés dans la quatrième et dernière partie du volume (pp. 415-447), est due exclusivement à M. Grohmann. Ils sont empruntés à diverses collections (Heidelberg, Vienne, Berlin et Le Caire). Presque tous sont sur papyrus ou sur papier. Le plus ancien (N° 143 = P. Berol. 8505 = amulette composée d'extraits du Coran) est attribué à la fin du I^er^ siècle ou au commencement du II^e^ siècle de l'hégire; le plus récent, (N° 160 = PSR. Nr. 904 = texte magique destiné à priver autrui du nécessaire), au

V^e^-VI^e^ siècle de cette ère. Les textes, tous très courts, sont groupés en deux catégories. Dans les uns (N^os^ 143-157), le but magique n'est pas indiqué; il l'est dans les autres (N^os^ 158-166). Dans la première catégorie, plusieurs amulettes avec épithètes laudatives de Allâh; dans la seconde, différents talismans contre la piqûre des scorpions. Le texte le moins court est le N° 158 = P. Cair. BÉ. n° 94 = talisman contre la Qarîna, sur deux bandes de papier se faisant suite, du IV^e^-V^e^ siècle de l'hégire.

En supplément (pp. 448-451), M. Bilabel publie et traduit un texte dont il a eu connaissance ultérieurement: N° 167 = PER. K. 9514 = Fragment sahidique de la « Metanoia » de Cyprien, sur un feuillet en parchemin, du VIII^e^ siècle. Ce texte appartient à une recension quelque peu différente de celle du ms. Pierpont Morgan mentionné plus haut. Elle semble moins développée. Le fragment permet de combler partiellement une lacune de ce manuscrit.

La dernière page du volume donne quelques additions et corrections. Les *Indices* paraîtront dans le fascicule suivant, qui contiendra des textes apparentés.

A ce volume est adjoint un album séparé de quinze planches, de grand format. Leur présentation soignée et luxueuse nous fait excuser volontiers les auteurs d'avoir eu recours fréquemment à des autocopies dans le recueil de textes. Il est vrai qu'elles ont permis, non seulement de réduire les frais d'impression, mais de rendre plus fidèlement la physionomie des manuscrits et les signes magiques, et qu'elles sont claires (le copte a été transcrit avec soin par M^me^ Bilabel; l'arabe, par M. Grohmann). Différentes planches contiennent plusieurs spécimens. Certains sont de grandeur originale. Nous avons en tout près d'une trentaine de fac-similés: textes coptes et arabes. Le choix a été fait judicieusement par M. Bilabel. Au point de vue de la paléographie et de l'étude des figures magiques, cet album est pour nous une très précieuse acquisition.

On voit la richesse de ce dossier. Les éditeurs — et les collègues qui ont eu l'obligeance de les aider, M. W. Till, pour la revision de la traduction des textes coptes, M. V. Stegemann, pour leur datation [1], et particulièrement M. R. Sillib, le directeur de la Bibliothèque Universitaire de Heidelberg (cf. pp. III et X) — ont droit

[1] Cf. pp. 397 sqq., 448, note 1, et album, p. [I], note 1. M. V. Stegemann a préparé une étude sur la paléographie copte, qui paraîtra dans les *Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters*, Reihe C: *Hilfsbücher*, Heft 3.

à notre vive gratitude. Nous nous doutons sans peine, qu'ils veuillent nous en croire, du long et fastidieux labeur qu'ils ont dû s'imposer pour grouper, classer, déchiffrer, traduire et annoter ces textes. L'état particulièrement délabré de certaines pièces a rendu leur tâche d'autant plus malaisée. Le travail de restitution et de traduction a réservé de réelles difficultés. Mais vouloir faire en toute chose œuvre définitive, dans un domaine de ce genre, ce serait se condamner presque à la stérilité. On serait forcé de laisser inédits nombre de textes qu'il y a intérêt à faire connaître, car, dans le champ en question, aucun texte, si banal puisse-t-il paraître, n'est à dédaigner.

Dans l'intention de rendre service à ceux qui mettront à profit cette abondante documentation nouvelle (1), nous présenterons ici une série d'additions et quelques corrections (2). Comme on le verra, nos *addenda* sont surtout d'ordre bibliographique; les éditeurs n'ayant eu en vue, en principe, que l'édition et la traduction des textes qu'ils avaient réunis. Il serait donc totalement injuste de leur reprocher de n'avoir pas développé davantage les introductions et les annotations.

P 33] La question des deux Cyprien (note 1) a été traitée spécialement par H. Delehaye, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage,* dans *Analecta Bollandiana,* t. XXXIX (1921), pp. 314-332. Au sujet de la légende de Cyprien d'Antioche, voir aussi A. D. Nock, *Hagiographica,* II, dans *The Journal of Theological Studies*, t. XXVIII (1927), pp. 411-415.

P. 36] Autre texte karšūni inédit de la légende de Cyprien: G. Graf, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem,* dans *Oriens Christianus,* N. S., t. III (1913), p. 321.

P. 37] La recension éthiopienne de la Passion de Cyprien contenue dans les trois manuscrits du British Museum a été publiée et traduite par E. J. Goodspeed, *The Martyrdom of Cyprian and Justa,* dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* t. XIX (1902-1903), pp. 65-82.

P. 38] Dans l'inventaire des recensions en diverses langues orientales de la légende de Cyprien et des prières portant son nom, on devra faire entrer aussi les textes arméniens. Une recension arménienne de la Passion a été éditée par N. Akinian, *Martyrium des hl. Cyprian,* dans *Handes amsorya,* t. XXXVI (1922), pp. 1-17, et traduite par F. C. Conybeare, *The*

(1) M. Stegemann s'en est déjà servi occasionnellement dans des notes récentes: W. Till [V. Stegemann et H. J. Polotsky], *Zu den Wiener koptischen Zaubertexten,* dans *Orientalia,* N. S., t. IV (1935), pp. 208, 219; V. Stegemann, *Über Astronomisches in den koptischen Zaubertexten, ibid., t. c.,* pp. 394, 398, 409-410 (avec quelques corrections).

(2) Voir aussi les corrections, additions et remarques de M. V. Stegemann dans *Theologische Literaturzeitung,* t. LX (1935), col. 225-228, et de M. H. J. Polotsky, *Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten,* dans *Orientalia, t. c.,* pp. 416-425.

Armenian Acts of Cyprian, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXI (1922), pp. 269-277. Les prières de Cyprien ont eu une vogue particulière chez les Arméniens. Le mot Կիպրիանոս (*Kiprianos*) sert à désigner des livrets de prières ou des rouleaux magiques de contenu varié, dont il existe de nombreux exemplaires dans nos bibliothèques d'Europe. Celle des RR. PP. Méchitharistes de Vienne, par exemple, en possède plusieurs; cf. J. Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien* (Vienne, 1895), nos 191, 192, 431, 443, 550, etc. Voir aussi, entre autres, F. N. Finck et L. Gjandschezian, *Verzeichnis der armenischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen* (Tubingue, 1907), pp. 71-72; F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1908), Nos 99 et 257; G. Cuendet, *Notice de deux manuscrits arméniens vus à Genève*, dans *Revue des études arméniennes*, t. II (1922), pp. 117-119; E. Tisserant, *Codices armeni bybliothecae Vaticanae* (Rome, 1927), pp. 226-231. Pour cet inventaire, nous nous permettons de signaler notre *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits arméniens*, dans *Orientalia*, N. S., t. II (1933), pp. 232-250. Il existe plusieurs éditions de ces recueils de prières; cf. A. Ghazikian, *Հայկական նոր մատենագիտութիւն*, t. I (Venise, 1909-1911). col. 1288-1292. — Il faudra verser aussi au dossier les textes géorgiens, par exemple, celui de la légende de Cyprien contenu dans le ms. Iviron. géorg. no 8 (Xe s.), ff. 312v-321v; cf. R. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Laure d'Iviron au Mont Athos*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 3e sér., t. VIII (1931-32), p. 328. Voir notre *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens*, dans *Orientalia*, N. S., t. III (1934), pp. 98-104.

P. 39] Autres manuscrits éthiopiens contenant quelque prière de Cyprien: 1°) Berlin. Bibl. Nat. Orient. oct. 1005 (XVIIe s.) ff. 27-41; cf. M. Chaîne, *Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér, t. VII (1912), p. 63; 2°) Vatic. éthiop. 203 (XIXe s.), ff. 17v-36v; cf. S. Grébaut et E. Tisserant, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus orientalis 2, Rossianus 865*. Pars I, *Enarratio codicum* (Cité du Vatican, 1935), pp. 673-674; 3°) Stuttgart, Musée ethnogr. Lind. 1373/12; cf. S. Euringer, *Verzeichnis der abessinischen Handschriften des Völkermuseums in Stuttgart*, dans *Orientalia*, N. S., t. IV (1935), p. 483; 4°) Viroflay (S.-et-O.), Bibl. priv. M. Cohen, rouleau magique (XIXe s.); cf. M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. IX (1914), p. 257.

P. 40] La prière signalée au paragraphe 2 se retrouve, avec des variantes, dans plusieurs autres manuscrits éthiopiens. Voir, par exemple, B. Turaiev, Эѳіопскія рукописи въ С.-Петербургѣ (= Памятники эѳіопской письменности, III), (St.-Pétersbourg, 1906), p. 115.

P. 61] Le ms. Pierpont Morgan M. 609 est décrit dans [H. Hyvernat], *A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (New York, 1919), pp. 6-7. L'introduction de ce catalogue permettra de compléter la notice relative à ce manuscrit.

P. 150] Col. I, dernière ligne, au lieu de ⲉⲡⲓ ⲙ[ⲁⲣⲧⲩ]ⲣⲓⲟⲛ, lire, et sans hésitation, d'après la reproduction photographique directe examinée par nous à la Bibl. Vatic., ⲉⲡϩⲉⲣⲙ[ⲉⲧⲁ]ⲣⲓⲟⲛ (cf. p. 151, col. II, ligne 24).

P. 160] Le colophon (cf. Pl. 4, b) a déjà été édité par Arn. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*. T. I. *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques,* fasc. 1, *Textes* (Louvain, 1929), p. 50. Au lieu de ⲟⲫⲗⲛⲧⲁⲩ; lire, comme lui, ⲉⲫⲁⲛⲧⲁⲩ; au lieu de ⲁⲩ ϥϯⲛⲁ, lire ⲁⲩⲱ ⲛϥϯ ⲛⲁϥ. Il n'a pas omis de signaler (*op. cit.*, fasc. 2, *Notes et tables* [Louvain, 1929], p. 25) que ⲫⲁⲛⲧⲁⲩ est écrit sur un grattage et remplace le nom de la localité du premier donataire. Par manque de place, le ⲩ a été écrit dans l'interligne. Ce mot est une des variantes du nom désignant l'endroit où était situé le monastère de Saint-Michel, devenu célèbre par les mss. Pierpont Morgan (cf. Id., *op. cit.,* fasc. 2, pp. 7 et 111).

P. 229] Au sujet de cet instrument de supplice, voir, de préférence, J. Van den Gheyn, *Note sur le mot* ἑρμητάριον, dans *Mélanges Charles de Harlez* (Leyde, 1896), pp. 321-324; O. v. Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten* (St.-Pétersbourg, 1903), p. 27.

P. 232] L'édition du début de la prière de Cyprien contenue dans le ms. Ottob. gr. 290, ff. 32ᵛ sqq., due à Th. Schermann, laisse à désirer, comme une rapide collation faite sur le manuscrit même nous a permis de le constater. Aussi bien, dans le texte réédité ici, introduire, entre autres, les modifications suivantes: p. 233, col. II, ligne 27, *post* ἀλήθεια, *add.* διά; ligne 31, *post* ἐχθροί, *add.* αὐτοῦ; p. 234, lignes 2-3, *loco* τήτεται κηρνός, *leg.* τήκεται κηρός; ligne 5, *loco* ἐχθροὶ φαίνοντες, *leg.* ἐχθραίνοντες. Lorsque Schermann a publié le début de la recension grecque conservée dans le ms. Vatic. gr. 695, f. 262ᵛ, il ignorait qu'il existait déjà une édition intégrale de ce texte (ff. 262ᵛ-265ᵛ): A. I. Almazov, Врачевальныя молитвы, dans Лѣтопись Историко-Филологическаго Общества при Императорскомъ Новороссійскомъ Университетѣ, t. VIII (1900), pp. 497-511. Un texte paléoslave (XVIᵉ s.) est édité en regard.

P. 253] Au sujet de la légende d'Abgar, voir F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* (Leipzig, 1925), pp. 70-88.

P. 254] Aux textes orientaux de la correspondance d'Abgar et de Jésus, ajouter ceux de la littérature arménienne et géorgienne; cf. L. Melikset-Bebov, Семипечатіе и его толкованіе, приложенныя къ отвѣту Спасителя на посланіе Абгара Эдесскаго, въ редакціяхъ грузинской и армянской, dans Христіанскій Востокъ, t. III (1915), pp. 44-50.

P. 255] Le manuscrit signalé au nº 4 n'est pas inédit. Il a été publié et traduit par R. J. H. Gottheil, *An Arabic Version of the Abgar-Legend,* dans *Hebraica,* t. VII (1890-1891), pp. 268-277. — Autres mss. arabes de cette correspondance: 1º) Paris. Bibl. Nat. arab. ancien fonds nº 158 (a. 1546-47), f. 207ʳ; cf. Bᵒⁿ de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1883-95), p. 78; 2º) Beyrouth. Univ. St.-Joseph. Bibl. Orient. nº 1148 (XVIIIᵉ s.), pp. 85-113; cf. L. Cheikho S. J., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale*, V, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth,* t. XI (1926), p. 276; 3º) Alep. Bibl. priv. P. Sbath nº 438 (a. 1748), pp. 447-450; cf. P. Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, t. I (Le Caire, 1928), p. 183; 4º) Cf. W. E. Crum, *Catalo-*

gue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library (Manchester, 1909), p. 239.

P. 288] Les noms des saints cités dans cette recension arabe de la prière de Cyprien se retrouvent tous, sans exception, dans l'anaphore copte-arabe et éthiopienne de S. Basile, en usage chez les Orthodoxes. S. Samuel, qui dans ce texte liturgique est surnommé « le confesseur », est Samuel de Kalamon († c. 700), le fougueux antichalcédonien, dont la fête est célébrée par les Coptes orthodoxes le 8 kîhak; cf. P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, (Paris-Louvain, 1914), pp. 39-50, 88-128.

P. 295] « Les trois Maqâre » sont, sans le moindre doute, les trois *Macari(os)* si souvent invoqués ensemble dans les textes liturgiques coptes-arabes et éthiopiens. Ils sont mentionnés d'ordinaire dans l'énumération des Pères du désert, qui commence avec S. Antoine. Voir, par exemple, l'anaphore de S. Basile: Cl. Labib, **Ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ** (Le Caire, 1902), pp. **ⲣ̅ⲙ̅ⲁ̅** et **ⲣ̅ⲛ̅ⲅ̅**; S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilius* (= *Orientalia Christiana*, XXXVI, 3), (Rome, 1934), pp. 172, 213. Le célèbre couvent Saint-Macaire dans le désert de Scété s'enorgueillit de posséder les corps des trois homonymes; cf. H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn,* Part I (New York, 1926), p. 131; Part II (1932), pp. 364, 470; Part III (1933), pp. 45, 48, 90, 115, 122.

Qu'il nous soit permis, en terminant, de redire à MM. Bilabel, Grohmann et Graf, à qui nous devions déjà tant de travaux méritoires, notre respectueuse gratitude pour la publication de ces nombreux textes inédits.

J. Simon.

The Rebellion and Death of Baʿlu

H. L. GINSBERG – Jerusalem

The campaign of 1933 at Ras Shamra brought to light among other things the missing left hand corner of the Ugaritic tablet I–ʾAB, which it will be remembered was discovered there in 1930; and the fragment in question has since been published by VIROLLEAUD (1).

We now learn that I–ʾAB is the direct continuation of another tablet, *I–ʾAB, which was discovered in 1930, and has since been quoted from occasionally by VIROLLEAUD; and the latter has treated us to a complete edition of this text as well (2). *I–ʾAB in turn, the French savant surmises, may have articulated at its beginning with the end of II–ʾAB. The difficulty to my mind is that there was hardly room in the part missing at the end of II–ʾAB for the lines that must have preceded *I–ʾAB, col. 7 (there is nothing missing at the beginning of this tablet); see on this my commentary *ad loc.*

Nevertheless, I have decided to re-edit the last part of II–ʾAB, starting at a convenient turning-point in the story (viz. col. 7, l. 42), then to insert *I–ʾAB and the adjoining obverse of the newly found fragment of I–ʾAB; following that with the rest of I–ʾAB, col. 1, and finally appending I–ʾAB, col. 6, which ends with the reverse of the newly found fragment. The old texts are distinguished from the new by being printed in smaller type. Where my present rendering of them differs from that given in my first study of I–ʾAB, *Tarbiz* IV, pp. 106 [1]–119 [14], and in my first study of II–ʾAB, *ibid.* V, pp. 75 [1]–96 [22], the fact is indicated by a reference to my other papers or to the works of other writers, or, if the interpretation in question is proposed here for the first time, by justifactory arguments. I will say at once that my translation of the new material in parti-

(1) CH. VIROLLEAUD, *Fragment nouveau du poème de Môt et Aleyn-Baal (I-AB)*, in: *Syria* XV (1934), pp. 226-243; ID., *Table généalogique provenant de Ras-Shamra »*, *ibid.*, pp. 244-251.

(2) *Ibid.*, pp. 305-336.

cular is in places exceedingly problematic in my own opinion, but it is hoped that, with the notes, it may at least prove a contribution to progress.

The colophon, I, 6: 53–57, is one of the greatest interest. The words *spr, lmd* and *ṯᶜy* mean *(trans)scripsit, dictavit* and *dedicavit* respectively; but as a transitive verb preceding its subject would have disastrous results in modern English (at best it would be understood interrogatively), we must needs translate « written (or copied) by », « dictated by », « donated by ». In Hebrew, where this difficulty does not exist, I rendered the colophon to II–ʾAB (col. 8, margin) – *ṯ]ᶜy.nqmd.mlkʾugrt* נ]דב נקמד מלך אֻגרת *Tarbiz* V, p. 95, and substantially in the same way already *ibid.* IV, p. 384, n. 16; where the verb *ṯᶜy* and the substantive *ṯᶜ* are combined for the first time with the S. Arab. root *ṯᶜy*. The interpretation there given of another colophon from an unpublished text of Virolleaud's, however, cannot in view of our passage be maintained unmodified: that text must be restored as follows: *spr ʾilmlk: ṯᶜy* [*nqmd* etc.], and rendered as here.

As regards *Nqmd*'s titles, *ʾadn yrgb* most likely means not 'lord' but 'father of *Yrgb*'. That *ʾad* means 'father' in Ugaritic there can be no doubt (cf. *JRAS*. 1935, pp. 54–56), and that this word is etymologically connected with Heb. *ʾadon* is probable; not only from general considerations (*OLZ*. 1934, col. 473 f.) but because Ugaritic *ʾadn* itself undoubtedly means 'father' in an unedited text in which, according to a private communication from Prof. Virolleaud, four successive lines end in *ʾadnh, ʾumh, ʾiḫh* (cf. Baᶜrir Aramaic איח) and *ʾaḫtth* (sic!) respectively. Finally, for the title *ʾadn yrgb*, cf. Kudur–Mabug's dignity of *ad–da (mât) Amurri*, alternating with *a–bu (mât) Amurri* (1). In the face of this evidence, Bauer's objection that *adda* has a double *d* and *ʾadon* only a single one is not decisive. The same babbling–word can be represented in ordinary speech in two different forms; thus English has both *papa* and *father; mamma, mummy* and *mother*, to mention only a few variations.

Nqmd, then, was the royal donor of many, if not all of the epic texts in the temple library of Ugarit, of which he was perhaps the founder; and R. Dussaud, *Annals of Archaeology and Anthropology*, Liverpool 1934, p. 95, is no doubt right in ascribing the elegance

(1) See B. Maisler, *Tarbiz* V, p. 377.

of the script on these tablets, as compared with that of many others, to this circumstance. That the veterinary texts should have been equally well executed, and perhaps from the same cause, is not surprising when the military importance of horses to the principalities of Western Asia is considered.

Nqmd would not seem to have been very popular in his capital; for the still very mysterious document RŠ 1929, No. 2, which looks like a sort of Boxer covenant, seems to plot, or celebrate, the expulsion of *Nqmd,* among other foreigners; cf. *wnpy nqmd,* l. 20 (*ifnpy* — Arab. *nfy* ‘ drive out ’). If the name is identical with the Niqmeaz (or *–aš*?) of the still unpublished Akkadian warrant of arrest of Ras Shamra, the man was in any case of Hurrian stock (1). Now we learn from our colophon that one of the peoples of his kingdom was called *Ṯrmn,* a name which again is demonstrably Hurrian (2), and one, moreover, that occurs again in the « covenant » — *wnpy ṯrmn,* l. 19.

I therefore conjecture, without prejudice — for of course it is only a guess, though in the present state of our knowledge a possible guess — that either *Nqmd* or one of his predecessors was a Conqueror who united Ugarit with his original duchy of *Ṯrmg* and made the former his capital; after which « King of Ugarit » was his most important title, even as our William I and his successors were primarily kings of England and only incidentally dukes of Normandy, or as the Manchu dynasty were first and foremost Emperors of China. Alternatively, the valley of Ṯarumegi, inhabited by a tribe of Hurrians called Ṯarumeni, may have been included in a territory whose capital was Ugarit, even before a chief of the Ṯarumeni — *bʿl ṯrmn,* l. 57 — became its king. A rich reward awaits the patient or brilliant investigator who will elicit its secrets from RŠ 1929, No. 2 (3).

But however polyglot Ugarit and its hinterland were, and however non–Semitic or unpopular the ruler who endowed its library may

(1) Ginsberg and Maisler, *JPOS.* 1934, p. 255, n. 53.

(2) A tribe–name corresponding to the place–name *Ṯrmg* of II–’AB 8 : 3; *ibid.*, p. 251, n. 25; *q. v.*

(3) *Ṯrmn* is also the name of a deity, RŠ 1929, 7 : 12, 15; 19 : 19; 34 45 : 3. As this last document is composed in a Hurrian language (cf. H. Bauer, *OLZ.* 1934, col. 474 f.; *ibid.* 1935, col. 132), the god *Ṯrmn* must have been, like the tribe *Ṯrmn*, Hurrian. This leaves little doubt but that all these names are connected with the Hurrian god–name *Šarma, Šar(r)uma*, of the cuneiform records; so that the view considered by Ginsberg and Maisler, *op. cit.,* p. 251, n. 25 is to be given the preference over that expressed in the text *ibid.*

have been, the traditions embodied in the epics are almost purely Semitic. The only certain exceptions are the two place-names *Ṯrmg* and *Trǵzz* (1), II-'AB i: 2–3. In addition there is the following possibility.

Gaster (*JRAS.* 1935, p. 25) rightly expresses uncertainty as to whether *Il*'s designation as *'ab šnm* really means « Father of Years », in view of the fact that « years » is otherwise in these texts expressed by *šnt.* I have had the same misgiving since early in 1934, when I wrote the following unpublished note:

« In the texts published to date, this *'Ab* is always combined with *ŠNM*, which figures in RŠ 1929, 1: 3, 6 (restore or read *wšnm* with H. Bauer, *D. Alphabet v. R. Sch.*, p. 57) 2: 26, 35; 3: 31 (restore *šnm* with Bauer, *ibid.*, p. 60) but here always after ṮKMN. ṮKMN has been identified by R. Dussaud, *Syria* XII, p. 70, n. 3, with the Kassite god-name Šuqamuna, and this identification is very attractive, even if we do not assume the spelling with *q* to be another instance of the notorious inaccuracy of cuneiform writing. *ŠNM*, however, looks very much like the Palestinian place-name Shunem (שׁוּנֵם gentilic שׁוּנַמִּית, cf. Tell-el-'Amârna *Šunama;* mod. *Sôlem*).

An additional argument against rendering *'ab šnm,* I-'AB 4-5: 24 by « Father of Years » would be that the plural « years » is elsewhere in these texts always *šanâtu* (2); cf. I-'AB 5: 8, 9 . . . *Syria* XII, p. 355, l. 1. ».

Nevertheless, I have not given up « Father of Years » for « Father *Šunamu* »; because the former explains so well the later identification of El « the King » with Kronos, and because the head of the pantheon is the last god one would expect to bear a Hurrian name (if the god *Šnm* of the 1929 texts is indeed Hurrian).

And otherwise the *dramatis personae* bear names and epithets that may all well be Semitic and for the most part are transparently so. It could hardly have been otherwise; since our tablets, themselves probably dating from the fifteenth century B. C., embody a literature which no doubt arose much earlier and, like the Homeric epics, was most likely handed down orally at first. This takes us back to the beginning of the second millenium, before *Ḫr* had become the ordinary Egyptian name for Syro-Palestine and Hurrian gods had come to be worshipped at Ugarit by the side of Semitic ones in the matter-of-course way indicated by the ritual texts of 1929.

Whether we are also dealing with characters and myths of a purely Semitic, or purely West-Semitic, nature — if such things

(1) *Ibid.*, p. 244 f.

(2) And correspondingly in Phoenician.

exist — is for specialists in comparative religion to decide. I shall here confine myself in the main to an internal analysis of the story — a task by no means facilitated by the many lacunae in the text — and the analogies I shall cite from my meagre store of knowledge are not intended to imply borrowings in any direction.

In II–ʾAB, it will be remembered, Baʿlu, through the medium of (his mother) ʾAṯirtu, asks for and obtains from (his father) ʾIlu « a house like the (other) gods, and a court like the (other) sons of ʾAṯirtu »; it is constructed for him by *Kṯr wḪss*. Thereupon he determines to send his messenger *Gpn wʾUgr* to Môtu in order, as it still seems to me, to demand « autonomy ». It is at this point, II–ʾAB 7: 42, that I have taken up the text again. *Gpn wʾUgr* receives his instructions in II col. 8, and delivers his message in the missing part of II, 8 end. *I, 1 begins in the middle of Môtu's reply (1), but we are enabled to restore the beginning of it thanks to the fixed practice of giving these messages in extenso both when they are dispatched and when they are delivered. In the present case the repetition begins at *I 1 : 12 b, ff: *ṯḥm bn ʾilm mt* etc.; see my restorations at the end of II, 8 (pp. 184 ff.) and *I, 1 (p. 186).

I am afraid I am rather hazy about the details, but it seems to be clear that Môtu makes it a condition of his fulfilling Baʿlu's wish that the latter first smite the serpent Lôtânu. This monster, as Virolleaud has already pointed out, is described here in the same terms as is Leviathan in Is. 27: 1, and is, moreover, a seven-headed dragon, as is implied in Ps. 74: 14 (2). Contrary to what we should have expected, Baʿlu fails in this enterprise. Col. 2 opens with the already famous phrase « one lip to earth and one to heaven », and we are told that Baʿlu enters the monster's inward part (not the earth's; against V.) through its mouth; whereupon « *ʾUn ʾAlʾiyn*

(1) Possibly to another message; see p. 161 and p. 184 (comment.).

(2) On the sea-monster in Israelite tradition and its Babylonian affinities, see H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Recently a pre-Akkadian seal impression and an Akkadian cylinder seal of circa 2500 B. C., both depicting a divine combat with a seven-headed monster, were unearthed at Eshnunna (Tell Asmar) and have promptly been correlated with the Ras-Shamra epic by Miss G. Rachel Levy, who traces the myth of Herakles and the Hydra back to this oriental motif: see H. Frankfort, *Oriental Institute Communications*, No. 17, p. 49; Id., *Iraq* I, p. 8 ff.; G. R. Levy, *The Oriental Origin of Herakles*, in: *Journal of Hellenic Studies* 1934, p. 40 ff.

Baʿlu was affrighted, *Nn* the Cloud-rider was dismayed », (ll. 6–7; the translation will be justified further on), and sent a messenger to Môtu to say: « I am thy slave and thy bondsman » (ll. 12, 19–20; see also further on).

Here we must pause and try to answer some embarrassing questions. Did the poet understand Baʿlu to have dictated this communication, even as Jonah directed his prayer, « out of the fish's belly »? Would it not be more reasonable to distinguish, with VIROLLEAUD, between Baʿlu and *ʾAlʾiyn* Baʿlu and to make the latter the sender of the message? The more so as the messenger just here varies the sender's *tḥm ʾalʾiyn bʿl* by *tḥm ʾalʾiyn* bn *bʿl*? The remedy is tempting because it affords local relief, but it is worse than the purely local disease, because it upsets the entire system. What are we to do with all the other passages, where *bʿl* is absolutely identical with *ʾalʾiyn bʿl*? In our own text, for example, we read *I, 6 : 6 9 « we (dual) came unto *bʿl* lying upon the ground: *ʾalʾiyn bʿl* is dead... », and *ibid.* l. 22 ʾIlu laments: « *bʿl* is dead »! *Ibid.* 1.30 ʿAnâtu finds *bʿl* lying on the ground and in I, 1 : 6 she too laments: « *bʿl* is dead! », and then, ll. 12–14 she and Šapšu bury *ʾalʾiyn bʿl*! Accordingly, H. BAUER, *OLZ.* 1935, col. 132 rightly argues that what with this further confirmation of the identity of *bʿl* and *ʾalʾiyn bʿl,* it cannot be disproved by a single occurrence of *ʾalʾiyn* bn *bʿl.* It is therefore not the former but the latter that needs to be accounted for; and this is my attempt. Let us first observe that, on the one hand, it is only the messenger who uses this expression, not the sender himself, and, on the other, that in col. 1 the same thing is done by *Gpn wʾUgr* to Môtu's name: Môtu, to judge by the practice of Baʿlu, probably calls himself *Ydd ʾIl Ḡzr* (cf., e. g., *I, 1. 9) and *Gpn wʾUgr* reports his speech in the name of *Ydd* bn *ʾIl Ḡzr.* Is it a peculiarity of this *ḡlm*? And is it also he who reports *ʾAlʾiyn* Baʿlu's message in our passage? Or is it a peculiarity of *ḡlmm* in general when they speak to their masters of others, and is it a servant of Môtu's who carries the message in our passage? In any case, there is of course the possibility that we have here two formal echoes of an intermediate stage in the fusion of two pairs of originally distinct gods: in each case the one was first made the son of the other; but our epic nevertheless already assumes their complete identity. As for the difficulty of speaking from the monster's « belly », note that *bkbdh* is not preceded but followed by *bph,* as if to say: « inside him, that is to say into his mouth ».

As for the additional title of *ʿUn,* it certainly describes Baʿlu; for in l. 22 we read *ʾunhd,* and since the publication of II–ʾAB we have known that *hd* (Haddu) = *bʿl* (Baʿlu) (1). But the sense of *ʾUn* is even more dubious than that of *ʾAlʾiy(n)* itself. Similarly *Nn* as a name of Baʿlu recurs in the recently published text III–ʾAB, A (*Syria* XVI, pp. 29–45), l. 31 *(Nn rkbʿrpt)* (2).

What happens to Baʿlu immediately after his submission we do not know; as the beginnings of some 55 lines, of which we are only able to reconstruct a few whole sentences, are all that remains of cols. 3 and 4. Col. 5 begins in the middle of a speech addressed to Baʿlu in which he is informed that he will acquire the nature — or whatever is meant by *npš*, l. 4 — of a bullock. I have tried to restore the missing parts of ll. 4–5a as follows: [..*lk ʾaš*]*t npš ʿgl,* [*wbd*]*nk ʾaštn bḫrt ʾilm ʿarṣ* [«... and to thee I will gi]ve the 'soul' of a bullock, [and thy bo]dy (Arab. *badan*) will I put in the hollows of the silent ones of the earth »; but I fully realise the difficulty of the fact that Baʿlu's body, obviously recognisable as such, is only « put in the hollows of the silent ones of the earth » (by ʿAnâtu and Šapšu) in I, 1: 17–18 (3), and I eagerly await new finds and new suggestions (4).

In ll. 5b ff. Baʿlu is instructed to take with him his clouds, his wind(s), his *mdl,* his rains, his seven servants or messengers, his eight boars (5), *pdry bt ʾar* and *ṭly bt rb.* In the last two phrases *bt* can only mean « daughter », as in ʾINY 45 (3 times); consequently

(1) So also in our text, 4: 6–7, if the restoration bʿ[l-- is correct. The damaged state of l. 22 unfortunately prevents us from acquiring the information we should have been so grateful for as to whether the letters *ytr* also constitute an epithet of his; in which case my rendering of RŠ 1929, 18: 21 (*JRAS.* 1935, p. 49) would have to be modified to « and one to the Excellent Haddu–Baʿlu ». I take this opportunity to correct a typographical error in my translation of l. 17 *ibid.: ʾuḫy* of course means « my little brother », not just « my brother ».

(2) See *JPOS.* 1935, pp. 327-33.

(3) *bḫrt* = *b* + *ḫrt;* so already Bauer, *OLZ.* 1935, col. 133. Perhaps *ḫr* = חוֹר in RŠ 1929, 5: 1, as proposed by Virolleaud, *Syria* XV, p. 316, n. 2 (for a different suggestion see now Ginsberg, *The Ugarit Texts* [Hebrew] 1936, p. 117). Owing to the *m* of *ʾilm* I am unwilling to take it as a construct plural of *ʾil* and prefer to equate it with Heb. אִלְּמֵי.

(4) The above restoration had already been published in *The Ugarit Texts,* p. 53, before the appearance of BH (*Syria* XVI, pp. 247-66), where l. 9 of col. 1 begins [ ]*bdn;* but the restoration may be erroneous all the same.

(5) On their probable signification, see Virolleaud, *ad loc.*

it has the same sense in the parallel passages II–ʾAB, 1 : 17–19; 4 : 55–57, and is not there in parallel with *mṯb*. In these passages *Pdry*, the daughter of *ʾAr*, and *Ṭly* (so for our *Tṭly*), the daughter of *Rb*, are described along with *ʾArṣy*, the daughter of *Yʿbdr*, as *klt knyt* « perfect brides ». In the light of this observation, the defective text III 6 : 7 ff. would seem to imply that Baʿlu's aversion to windows is motivated by jealousy of his harem.

As regards the names of the three brides, they all have the suffix *–iya,* a practically international formative of proper names in the Ancient Orient. *Pdr* or *Pdry* also figures in RŠ 1929 1 : 15; 7 : 11; 22 : 4; 23 : 5; 29 : 3; 35 : 2, 4 (1). No. 7, however, is a Hurrian document, and so, as Bauer has shown (2), is No. 35. Is *pdr* in the Hurrian documents the same word as the n. pr. d. *Pdr, Pdry* in the Ugaritic ones? Despite the juxtaposition of the latter with *Ṯrmn* (3) in No. 1 : 15, I hesitate to answer the question in the affirmative, and should this prove necessary, I should be relieved if the dependance could be shown to lie on the Hurrian side. For the present, at any rate, I am assuming that the Hurrian *pdr* is not a proper name (note that it never has the proper name formative *y* in Hurrian texts) but a common noun with the probable meaning of « city », in which appellative sense it may have been adopted into Ugaritic (4). The remaining two bride–names offer no difficulty, since a derivative of *ṭl* « dew » or of *ʾarṣ* is in place in connection with a figure who on the one hand is unequivocally a weather–god and on the other is not infrequently called *zbl⸗bʿl ʾarṣ* (5).

The termination *–iya* is apparently also present in *Knkny,* the name of the valley to which Baʿlu is directed to betake him, ll. 10c–12. As the entire passage ll. 10c–16a is otherwise an exact parallel to II–ʾAB 8 : 1–9, we may assume tentatively that *Ġr Knkny* = *Ġr Trġzz, Ġr Ṯrmg, tlm ġṣr ʾarṣ* and, like it, lies on the way to Môtu's residence. On *Trġzz* and *Ṯrmg* see above (p. 164); *tlm ġṣr ʾarṣ* means « the furrow (etymologically rather ' ridge ') of the fertile soil (6) of the earth ». All these designate a depression – *ġr* – by

(1) For *pbrm tn* read *pdrm tn,* after 7 : 11 ; H. Bauer, *OLZ*. 1935, col. 132.

(2) H. Bauer, *OLZ*. 1934, col. 474 f.; 1935, col. 132.

(3) See above, p. 163, n. 2.

(4) See W. F. Albright, *JPOS*. 1934, p. 112, n. 53.

(5) See now *JPOS*. 1935, pp. 327-33.

(6) Cf. Arab. *ġaḍraʾ* « terra bona et viridis » and other Arabic derivatives of this root with T. H. Gaster, *JRAS*. 1935, p. 38.

which the Netherworld is approached, for they lead to the abode of Môtu. Accordingly, it would be tempting to follow VIROLLEAUD and equate *knkn* with *gngn* (II, 7 : 49) « tomb » ; but just the line he quotes from the unedited texts in support of this combination — *yqbrnn bm* (?) *dgt bknkn,* « he (*Dnʾil*) buries him (his son) in a... in a *knkn* » — is calculated to make one sceptical. « He buried him in a grave » would be a stylistically disturbing redundancy, and on the other hand we know (1) that *knkn* means « jar » in Ugaritic and (2) that *infants* have been found *buried in jars* at Megiddo, Gezer and, not least important of all, at Ugarit itself, in Middle Bronze Age strata. And so the origin of the name *Knkny* remains obscure for the present, like that of so many others.

Having been endowed with the *npš* of a bullock, Baʿlu, ll. 17 ff., « desires a heifer in *Dbr,* a young cow in *Šd Šḫlmmt* ». There can be no doubt that *Dbr* and *Šd Šḫlmmt* are proper names ; in 6 : 6, 29 ; I, 2 : 19–20 the former is even called « the land of *Dbr* ». My previous etymologies, however — *dbr* = Aram. *dabrā* « field, pasture » (cf. Is 5 : 17 ; Mi 2 : 12), *šḫlmmt* = (according to J. N. EPSTEIN) Syriac *šāḥlā* « flumen » + *mêmâtu,* (double) plural of *mêmu* « water » — are still possible [1]. A pair of proper names of which the one is consistently employed in the first of two parallel clauses, and the other in the second is nothing unusual in these texts. So, too, the place-name *ʾalp šd, rbt kmn,* II, 4–5 : 86, 118–9 ; 7 : 24b–26a ; and of names of divinities : *ʾalʾiyn bʿl, ʾalʾiy qrdm ; ʾalʾiyn bʿl, zbl bʿl ʾarṣ ; bn ʾilm mt, ydd ʾil gzr,* etc. By this heifer Baʿlu begets *Mṯ* [2].

(1) I, 2 : 15–25 is now to be rendered approximately : « I went and roamed every hill unto the belly of the earth, every valley unto the belly of the ground. I have taken away the breath from (*bn*) men, the breath of the multitudes of the earth. I have come unto the pleasantness (Arab. *nuʿma*[*y*]) of the land of *Dbr*, unto the beauty of *Šd Šḫlmmt.* I eat (Pal. Aram. *ngs ;* alternatively « rule », Heb. *ngś*) *ʾAlʾiyn Bʿl ;* I make him like a lamb in my mouth, etc.... ». It was the proximity of *dbr*, which I at that time interpreted as a common noun, that suggested to my mind the unfortunate comparison with *pʾat mdbr wngš,* ʾINY 68. It follows that VIROLLEAUD is right in reading in *I, 1 : 30 *ṯ*[*mǵ*] ; not *n*[*gš*], as I surmised, *JRAS* 1935, 52, before seeing the context and the equally unambiguous facsimile.

(2) I quote in extenso from VIROLLEAUD : « Le nom de l'enfant... représente sans doute la forme masc. de *Mṯt* (comp. Mystis, la Sidonienne, nourrice de Dionysos, chez le poète Nonnos ; cf. R. DUSSAUD, *RHR.* CIV, p. 402), nom qui est porté par deux femmes appelées respectivement *Mṯt-ḥry* et *Mṯt-dnty,* qui figurent, la première dans la légende de *Krt* et la seconde dans celle de *Dnʾil* ».

Has the well-known fact that the bull was Baal's symbol anything to do with this episode in his career?

In col. 6 apparently two persons — at least « dual first person plural perfect » is the only way I can parse *mġny* (see also my restorations at the top of col. 6, p. 191), and as such a form is not known elsewhere in Semitic, I do not propound it as a dogma — report to ᵓIlu that they searched for Baᶜlu and, coming to *Dbr*, *Šd Šḫlmmt,* found him lying on the ground dead. Thereupon ᵓIlu performs various rites of mourning. ᶜAnâtu proceeds to *Dbr*, *Šd Šḫlmmt,* finds Baᶜlu dead, and also performs rites of mourning. In I, 1 the mourning of ᶜAnâtu is further described, and we learn that it is she who buries him and performs the funeral ceremonies. Then she too returns to ᵓIlu and announces Baᶜlu's death. Thereupon ᵓIlu consults with ᵓAṯirtu on the choice of a successor to rule *ᵓarṣ ᵓil* (the Earth of ᵓIlu).

In cols. 2–5 of I, which are not reproduced here, ᶜAnâtu avenges Baᶜlu's death upon Môtu, who was presumably the cause of it: but later (col. 5) both Baᶜlu and Môtu appear alive again, and in col. 6, which is re-edited here, we see Baᶜlu finally triumph over his rival: « The God's Son Môtu was affrighted (1), *Ydd ᵓIl Ġzr* was dismayed ». What happens after that is not clear, but as the whole piece ends with « *Kṯr wḪss* departed, *Ktr wḪss* went back », perhaps he is the hero whose offer of help to Baᶜlu at the top of the column makes Môtu give up the game.

(1) The parallel *I, 2:6 (which has already been quoted) shows that not *yrd* but *yrᵓu* is to be read here: as the last letter is damaged at the bottom, either reading is possible graphically; yet it seems to me that even in this respect *yrᵓu* has the better support. Obviously the root is *yrᵓ* « to fear », *yrᵓu* being the imperfect indicative (read *yîraᵓu*) and *yrᵓa* in the parallel passage the perfect (read *yariᵓa*; less probably subjunctive with directive force: *yîraᵓa* [v. i. p. 176 f.]): *rᵓy* « to see » is not only contextually improbable but morphologically impossible (the various moods of the imperfect of this verb could only be spelt either *yrᵓay* = *yirᵓayu* or *yirᵓaya*, or else *yrᵓi* = *yirᵓê* [or *yirᵓi*]). It follows that the verb in the second stichos, *ṯṯᶜ* must in both passages also have some such sense as « to fear, be dismayed ». This can be proved independently to be the case: I. Eitan, *A Contribution to Biblical Lexicography,* 1924, p. 8, has shown that in Is. 41:10,23 we have in parallelism with *yrᵓ* a root *štᶜ*; corresponding to Arab. *šatiᶜa* « to be sad and agitated »; such a root having already been assumed, though without a reason being given, by D. Yellin and J. Grazovsky in their מלון עברי.

That the Arabic has *š* as the first consonant instead of the *ṯ* we should have expected is no doubt due to dissimilation from the following *t*. (Similarly *ṯalâṯ-* becomes *šalâṯ-* in Sabaean and *šalâs-* in Ethiopic).

As was first shown by ALBRIGHT, the greater part of the poetical texts of Ras Shamra can be scanned without difficulty in pairs of parallel stichoi of three beats each, often with internal parallelism within the stichos; and this is also the commonest and no doubt oldest metre in Biblical Hebrew prosody. A few remarks on the variations that occur in Ugaritic may be in place:

1. Tricola: e. g., *a*) the frequent formula *ʾidk lttn pnm ʿm-ʾil mbknhrm, qrb ʾapq thmtm; b*) *(ktmḫṣ) ltn bṯn brḥ, tkly bṯn ʿqltn, šlyṭ d-šbʿt rʾašm* (*I, 1: 1–3; 26–30); *c*) *ʾap-ʿnt ttlk wtṣd kl-ġr lkbd ʾarṣ, kl-gbʿ lkbd šdm* I, 6: 25–8); *d*) *yṣq ʿmr lrʾišh, ʿpr plṯt l-qdqdh, lpš yks mʾizrtm* (*ibid.*, ll. 14–17)(1).

2. Single (extra-metric) words (anacrusis): e. g., *a*) (*wʾidʿ*) *kḫy ʾalʾiyn bʿl, kʾiṯ zbl bʿl-ʾarṣ* (I, 3: 8–9; but it is also possible to take *ʾalʾiyn-bʿl* as a stress unit and fit *wʾidʿ* into the metre); *b*) = No 1 *b*.

3. Single (extra-metric) lines: so always *yšʾu gh wyṣḥ* etc.; similarly, *hm* (var. *whm, whn*) *aṯtm tṣḥn* (ʾINY 39, 42–3, 46).

4. Run-on lines: e. g., *a*) = No. 1 *a*; *b*) the continuation of No. 1 *a*, which goes as follows: *tgly šd-ʾil wtbʾu qrš mlk ʾab-šnm*; *c*) = No. 1 c.

5. Apocopated (hypometric) end-lines: e. g., *kgn* (var. *km-gn*) *ʾaplb kʿmq, ytlṯ* (var. *ṯlṯ*) *bmt* (*I, 6: 21–2; I, 1: 4–5); *lpš tks mʾiz-rtm-lbʿl* (*I, 6: 30–I, 1: 1) (both these examples partake of the nature of Nos. 2 and 4); *c*) the continuation of 4 *b*, which runs as follows: *lpʿn-ʾil thbr wtql, tštḥwy wtkbdnh.*

6. Rime: e.g., *ġr bʾabn ydy* (var. *tdy*), *psltm byʿr yhdy* (var. *thdy*); *lḥm wdqn ytlṯ* (var. *ṯlṯ*), *qn šrʿh yḥrṯ* (var. *tḥrṯ*) (*I, 6: 17–21; I, 1: 2–5).

Another feature of Ugaritic, as probably of all other, verse is poetic diction. With so scanty prose material available for comparison, we are of course unable to demonstrate directly what in our poetical texts is peculiar to poetry; we have, however, indirect indications that certain features of our epics are specifically poetical:

(1) The frequency of these triads should warn us against concluding overhastily that the Masoretic text of the Old Testament is defective if a tristich occurs in the middle of a series of distichs: that should only be assumed if there is a gap in the sense.

In my opinion the thrice repeated stanza ʾINY 39–49 is to be scanned as follows: *y-mt-mt nḥtm ḫṭk, mmnnm mṭ ydk; hl-ʿṣr ṯḥrr lʾišt, ṣḥrrt lpḥmm ʾaṯtm, ʾaṯt-ʾil ʾaṯt-ʾil wʿlmh;* so that the last three lines form still another triplet. (Differently ZELLIG S. HARRIS, *JAOS.* 1934, p. 80.) See also p. 180 f.

namely, certain fixed pairs of synonyms that recur repeatedly, and as a rule in the same order, in these texts and (or) are shown by their presence in Hebrew poetry as well to have belonged to the regular stock–in–trade of Canaanite poets. Such pairs may be used either in one and the same stichos, e. g., *nʿmm wysmm* (ʾINY, several times); or, more commonly, in the respective clauses of a distich, e. g., *nʿmy... ysmt* *I, 6: 6–7, 28–9; I, 2: 19–20): similarly among proper names, *Kṯr... Ḫss* (I, 6: 48–9 [1])). Most of the couples are employed only in the latter way; e. g., *tḥm... hwt, rgm... ṯny, nšm... hmlt ʾarṣ, ʾišt... nblʿat* (see Albright, *JPOS.* 1934, p. 27, n. 132*b*; as regards the glottal stop, which he is puzzled to account for, I believe it is the Arab. feminine ending *âʾ*, but our word has the ordinary feminine ending in addition), and the proper names p. 169 *supra.*

The majority of those among these collocations for which there are biblical parallels are included in *JPOS.* 1934, p. 248 f., n. 15. Add *ydn dn ʾalmnṯ, yṯpṭ ṯpṭ ytm, Syria* XII, p. 239; examples of the association of *dyn* with *špṭ*, of *ʾalmānāh* with *yāṯôm*, and of each of these with each of the other, in the Old Testament are superfluous. We have also just learnt still another striking parallel on p. 170, footnote 1 *supra*. Cf. further *šmʿ... byn* II, 4–5: 127–2 (RŠ 1929, 6: 27–3) [2]) with Is. 28: 9 (Ps. 5:2); Prov. 73: 7 (בֵּן is a perfect like מֵת) [3]); Job. 12: 7; and *rʾiš... qdqd,* *I, 6: 15–16, with Gen. 49: 26; Dt. 33: 16; Ps. 7: 17; 68: 22.

For a possible biblical pun in ʾINY see *JRAS.* 1935, pp. 61, 65, n. 1. I would further suggest a re–examination of the enigmatic, and certainly dislocated, verse Is. 32: 19 וברד (l. ?וירד) ברדת היער ובשפלה תשפל העיר in the light of *yʿrm..... ġr,* II, 7: 35–37a, and *ġr... yʿr,* *I, 6: 17–8; I, 1: 2: anything is possible after what we have seen on p. 170, n. 1 [4]). There is also the strange expression

[1]) Bauer, *OLZ.* 1935, col. 133, is obviously right in taking the *-m* of *kṯrm* as the enclitic *-ma*. I had already hit upon the same explanation both for this word and for the parallel *mtm* (= Môtu) and possibly also for the parallel *ʾilm.*

We have the same phenomenon in *bʿlm,* III–ʾAB, A 9 (see *JPOS.* 1935, pp. 327-33) and elsewhere; also *ʿntm* = *ʿAnâtu-ma,* RŠ 5: 18,20.

[2]) See *An Unrecognized Fragment of the Epic of* אַלְאִין בעל, in: *Tarbiz* VI, p. 102–5.

[3]) *Tarbiz* V, p. 22.

[4]) The following suggestion in this connection is relegated to a footnote as an indication of my own dubiety. I have already translated *I, 2: 12, 19–20, *ʿbdk ʾan wd ʿlmk* « I am thy slave and thy bondsman ». *dʿlm* ob-

lḥm ʾay, ʾINY 6, whose resemblance to לחם אַיֵּה, Job. 15 : 23 (1), is perhaps accidental, but perhaps not.

As in the Old Testament, one of the members of many of the standing couples of synonyms will hardly have been used alone or in prose, but principally as the counterpart of the other in parallel stichoi.

This brings us to the question of the genetic affinities of the Ugaritic language. But first it is necessary to clear up the facts. That the sign represents proto–Semitic *ḡ* is now established beyond doubt: if additional proof were needed, one might compare the parallelism of *ʾaṯt* and *ḡlmt, Syria* XIV, p. 140, n. 1, with the interchange of *ʿbd ʾil* or *ʿbd ʾilm, Syria* XV, p. 247, n. 3, on the one hand, and *ḡlm ʾil, Syria* XII, p. 356, n. 3, on the other.

More complicated is the problem of the various *š* signs. As the paragraph on this subject by H. Bauer, *OLZ.* 1935, col. 131, is misleading, which it surely was not meant to be, it should be pointed out that the observation that the character is employed in Ugaritic only where, though not wherever, the Hebrew has *ś*, was first made by me (2). This discovery was then supplemented by Maisler and me by the theory that is a distinct and specifically Hurrian sign representing the Hurrian phoneme *ž* (3). It is true that this last

viously = *ḏū ʿâlami* « one of perpetuity, i. e. of perpetual bondage » = *ʿbd ʿlm, Syria* XVI, p. 38 n. 1; Dt. 15 : 17; 1S 27 : 12; cf. Ex. 21 : 6; Lev. 25 : 46; and it would therefore be very tempting to posit some derivative of עלם for משלם, Is. 42 : 19 and possibly 49 : 7, particularly as confusion between ע and ש is very likely to occur (cf., to quote only one instance, וידע, Jud. 8 : 16, for וידש, as shown by v. 7). But this conjecture is less plausible than ingenious, inasmuch as משלם in Is. 42 : 19 is *a*) probably a gloss, *b*) possibly a secondary gloss, and *c*) apparently corrupt; see the commentaries.

(1) It was brought to my attention by Dr. B. Maisler.

(2) *Tarbiz* IV, No. 4 (July 1933), p. 380 below: *OLZ.* October 1933, col. 593, n. 1; *JPOS.* October 1934, p. 244, l. 4; *JRAS.* Jan. 1935, p. 45 below. Cf. now *śrqm*, *I, 1 : 6, which, whatever its meaning, is at any rate from the Hebrew root *śrq; kśd, ibid.* l. 17, by the side of *tkšd* l. 16, both from the same root as Heb. כשדים (*v. i., ad loc.*); and *qn śrʿh*, *I, 6 : 20; I, 1 : 4, which, coming after *lḥm wdqn* « side-whiskers and chin-beard » (Virolleaud), must mean « the plaits (Akkad. *qanânu* « to plait ») of his (her) hair (Heb. *śēʿār;* on the difficulty of the beard see my commentary *ad loc.*).

(3) *JPOS.* October 1934, p. 244.

statement — which there is still every reason for believing to be correct — is subject to the reservation that in the Semitic text RŠ 1929, No. 6, 1. 8, the letter in question is employed in a broken word for which a Hurrian origin can be neither demonstrated nor eliminated; but then, in this tablet the ordinary š has also a peculiar form, and in some cases even four strokes [1].

I now suggest that there is yet a third two-wedged sign whose function, at least in Semitic words, is the more accurate notation of the consonant *ḏ*, which the Ugaritic script is ordinarily content to express by the same sign as *d* (cf. above the only occasional use of a special sign for *ś* in contradistinction to *š*).

Fragments d'un traité phénicien de thérapeutique hippologique provenant de Ras-Shamra, Syria XV, pp. 75–83, exhibit in Text A 1. 10; B. 11. 15, 29 the word *ḥ-x-rt,* which from the context must designate some vegetable product, and Virolleaud states *ad loc.,* that in a hymn to the Moon (*yrḫ*) discovered in 1933, the common phrase *ltpn ᵓil dpᵓid* appears as *lṯpn ᵓil x-pᵓid* [2]. As regards *ṯ* for *ṭ* it shows, if the statement is accurate, that the sign *ṯ* has two values, both *ṯ* and *ṭ*; but as for *x-pᵓid* for *dpᵓid* – it confirms, if confirmation was necessary, the identification of the first *d* of *dpᵓid* with South Semitic *ḏū*. Evidently, then, x = *ḏ,* and accordingly *ḥ-x-rt* = Talm. Heb. חזרת « lettuce », less probably Aram. חזור « apple ».

The above inconsistencies in Ugaritic orthography are not so surprising, seeing that the script of Ras Shamra, though vastly superior to, was ultimately modelled upon that of Babylonia, with its unconscionable polyphony and reduplication.

(1) Zellig S. Harris, *JAOS.* 1935, pp. 95–100, accepts the value *ž* for the character to which it is assigned by Maisler and me, but does not recognize my distinction between this sign and *ś*. He therefore reads, for example, *bžrt,* I, 3: 5, 77, but *tbšr* and *bšrtk* II, 4–5: 88–9; *kžd,* *I, 1: 17, but *tkšd, ibid.* 1. 16; and similarly *žd* or *šd* accordingly as the spelling is *śd* or *šd*. Seeing that *ś* is quite different in shape from *ž*, that the former, so far as we can see, is used only in Semitic and the latter only in Hurrian words, and that in the Semitic words in question *ś* always corresponds to Hebrew *ś*, is it not far better to read *ś* everywhere for etymological *ś* and to assume that the script did not consistently distinguish this sound from *š*?

(2) As Virolleaud does not distinguish between *x* and *ž*, we cannot be quite sure that the text has not instead *žpᵓid*, in which case it would follow that *ž* can also be used loosely for *ḏ*.

As regards the three hamza-signs, it is now universally agreed that they stand for *ʾa, ʾi* and *ʾu* respectively, though Bauer continues to transliterate them non-comitally ʾ ʾ̥ ʾ̥̥. The question is, can they also express *aʾ*, *iʾ*, *uʾ*? I still seem to be alone in my contention that *ʾa* is always *ʾa* and *ʾu* always *ʾu* (or *ʾo*), whilst *ʾi* does duty both for *ʾi* (or *ʾe*) and for ʾ without a following vowel. My thesis only involves difficulties when we come to *yʾuḫdm* (*m* = *-ma*) II, 4: 16 and *yʾuhb* *I, 5: 18; where the *ʾu*-vowel of the first radical is inexplicable, as the sense hardly calls for a quṭṭal conjugation. But these forms are just as difficult on the opposite view. It is quite impossible to read *yôḫid̠* and *yôhab* on the analogy of Heb. *yôḥez* and *yôhab̠*, because 1) the intermediate stage between Proto-Semitic *yaʾ* and Hebrew *yô* was *yâ*, and *â* does not become *ô* in Ugaritic, and 2) **yôḫid̠* would have to be written **yḫd*: in *yʾuhd* and *yʾuḫb* the hamza is still present (1). Consequently we must resign ourselves to the thought that we are unable to explain these forms for the present. Every other case where vowelless hamza is to be expected strengthens my case and weakens that of the opposing view. *ṣʾin* cannot represent the purely Akkadian *ṣênu*: firstly because in Canaanite *aʾ* > *â* > *ô* (צֹאן) not *ê*, and secondly because *ṣênu* would have to be written **ṣn*; so long as the glottal stop was retained the vowel remained *a*. So too *rʾiš* = *raʾšu* > *râš-* > *rôš* (רֹאשׁ); pl. *rʾašm* = *raʾasîma* (in accordance with the universal rule that the segolates acquire a dissyllabic theme in the plural) > *רְאָשִׁים > רָאשִׁים; the reading *rêšu* is precluded by the same considerations as *ṣênu*. The imperfects *yʾikl, tʾiḫd* etc., cannot correspond to Heb. יֶאֱחֹז etc. for

(1) The fact that the Hurrian sound-combination *awu* (J. Friedrich, *Miscellanea Orientalia dedic. Ant. Deimel* [= *Analecta Orientalia* 12], Roma 1935, p. 129, n. 5) is occasionally written *x-ʾu* instead of *x-w* in the « Proclamation of Seleg » proves nothing. Ugaritic either has no diphthongs or never expresses them, and anyhow the verbal forms under discussion were never pronounced *yau-*. As for Bauer's theory of vowel letters in Ugaritic — *OLZ*. 1935, col. 130 — it rests on too insecure a foundation; or at least so it seems to me. *ṣpʿn*, I, 1: 16, is probably simply a slip (perhaps induced, as Prof. W. F. Albright orally suggests, by the graphically similar *lpʿn*, *ibid.* l. 36). Our dialect does not shift *â* to *ô*, and to assume in it the same « strata » as in Hebrew is to run the risk of discrediting Bauer's whole theory of the division of labour between the two « strata » in Hebrew. We shall, moreover, see presently that *a*) at least the development of the tenses in Hebrew was probably quite independent of the stratification of the language, and *b*) our script does not express even final vowels by vowel letters.

the reason that the latter is a back–formation from the infinitive [לֶ]אֱחֹז (and the imperative אֱחֹז), whereas *taʾẖuḏ* is just what would have been expected. And so on. If of two hypotheses one involves difficulties *a*, *b*, *c*... and the other involves only *a*, whilst explaining all the others satisfactorily, which deserves the preference?

Another interesting feature of Ugaritic is that it keeps the verba tertiae *w* distinct from those tertiae *y*. Thus in I, 1 : 57 we have *yʿl* (= *yaʿlû* < *yaʿluwu*) (¹) but *ymġy, ibid.* 1.60. So too *kypt*, ʾINY 39 is to be read *ki yappatî* < *yapattiw*. Similarly, we have only *yʿn* and *tʿn*, i. e., *yaʿnû* and *taʿnû* from the root *ʿnw*, and the infinitive absolute of this verb is *(w)ʿn*, i. e., *(wa–)ʿanô*, < *ʿanâwu* (cf. also the archaic Heb. past participles, עשוות צפו etc., *B.–L.*, *HG.*, § 57 z., Bergsträsser, *Hebr. Gramm.* II, § 30 p.). This observation, however, fails to explain the alternation of *yd* I, 6 : 15, or *td*, II, 6 : 32, with, apparently from the same root, *ydy*, *I, 6 : 18 (in accordance with which, *td*[*y* is to be restored in I, 1 : 2). Perhaps we can use *ʾal td*, II, b : 10, as a clue. In the latter passage a jussive is obviously required; in the others, have we not the same form but — like the homologous Akkadian preterite, Hebrew imperfect consecutive, and Arabic jussive after *lam* — with the force of a narrative tense? And are not *ymṣʾi* I, 5 : 4, and *(w)yṣʾi*, *Syria* XIV, p. 149, n. 7, narrative forms (jussives) in contrast with *tbʾu*, *tšʾu*, I, 35, 39, which are descriptive (indicatives)? The copious use of the latter in a primitive epic like ours is paralleled by that of the present in the Babylonian Epic of Creàtion, to say nothing of the historic presents of modern European narrative poetry. Anyhow, many an apparent « indicative » is perhaps to be read as a « subjunctive » with the force of the homologous Akkadian directive; cf. now *ymṯʾa* « he came upon » in text BH (*Syria* XVI, pp. 247-66), col. 1 : 37 (²). (See further p. 181).

The above assumption is obviously a reasonable working hypothesis. But the initiate will have noticed that it is also entirely in

(¹) In the perfect *ʿly*, II, 1 : 24, as in the identical Arabic *ʿaliya*, the *w* becomes *y* after *i*. For the same reason, or by analogy, the imperfect of the causative conjugation ist *tšʿly*– *I, 5 : 1 (?), I, 1 : 15. Perhaps the S. Arab. *ʿly* was developed secondarily in the same way.

(²) See also below p. 182 on *yqrʾa*, II 7 : 57. The fact that in Old Akkadian the directive ended in *–am* need not trouble us; for this *–m* was shed in Middle Akkadian along with the mimation of the noun, and no doubt the same was the case in Ugaritic.

accordance with BERGSTRÄSSER's, as against BAUER's, view of the history of the Hebrew, and probably also of the Semitic tenses [1]; the Ras Shamra texts, however, supplement his theory by showing that the development of the perfect consecutive was not purely a polar consequence of the development of the imperfect consecutive, but was favoured by the fact that one of the original functions of the perfect was that of an optative and precative [2]. For details I must refer to BERGSTRÄSSER and the literature cited by him [3].

Still another point of grammar may be cleared up here.

It was again ALBRIGHT (*JPOS.* 1932, p. 21 f.) who first observed that our dialect retains the endings of the three Proto-Semitic cases; in proof of which he invoked *a*) the variation between the genitive *ks'i* (I, 5 : 5) and the accusative *ks'a* (*ibid.*, 6 : 28); and *b*) the fact that the suffix of the first person singular is expressed by *-y* with nouns in the genitive case, exactly as in the Kilamuwa inscription, and as we say in Akkadian *bêli* (« my lord ») in the nominative and accusative but *bêliya* in the genitive. I would add the following observations:

1) An undoubted nominative with pronominal suffix *î* (not *iya*) is *npš*, I, 3 : 9; *I, 1 : 18 [4] (to which see translation, p. 187).

2) The single accusative in question at that time has the suffix *-ya* only because it ends in a long vowel; in such cases, not only Akkadian but Arabic as well has *-ya* (also after diphthongs). Thus,

(1) G. BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik* II, p. III, n. 1 and pp. 9-14.

(2) *Tarbiz* IV, 387 top; *JPOS.* 1934, 250 (cf. *JRAS.* 1935, p. 64 to 'INY 1. 7). See also commentary to I, 6 : 14.

(3) The development of both consecutive finite tenses in Hebrew was probably promoted by a factor that seems to have been overlooked by all grammarians, namely that *a* consecutive tense already existed in primitive West Semitic, viz., the consecutive infinitive. The latter is common in South Arabic, Biblical Hebrew and Ugaritic; e. g. *w'n* (= *wa-'anô* < *wa-'anâwu*), 1 : 53; cf. *Tarbiz* IV, p. 112, *ad loc.*

(4) So rightly MONTGOMERY and HARRIS, *The Ras Shamra Mythological Texts*, 1935, p. 19.

M. and H.'s generalisation *ibid.* that the suffix is *y* with nouns in oblique cases is therefore incorrect; and so is ALBRIGHT's original assumption, to which they, though not ALBRIGHT (see next page) still adhere, that the suffix is *-y* with vocatives: *'aḫy*, II, 8 : 37, is hardly singular or vocative; still less can *'umy*, I, 6 : 11, 15 be a vocative (*v.* i., p. 196). As regards form, the vocative was either always indistinguishable from the nominative or else, as in Arabic, identical with the accusative when governing a genitive or a pronominal suffix.

in I, 2:12 read *'aḫâya:* there is no reason why the long vowel should not have been retained before the suffix of the first person as well as before all others; cf. the petrified nominative *aḫûy* of vulgar Arabic. So too, the nominative *'uḫy* (= *'uḫayya* > *'uḫeyya* or *'uḫêya*) « my little brother », RŠ 1929, 18:17. As for « vocatives », we now know that *bny bnwt* does not mean « my son whom I have begotten » but « Creator of the Created ». — As the endings of the construct plural of masculine nouns are *-û* (nominative) and *-î* (oblique), we may expect *a priori* that they always took the suffix *-ya* (1), and in effect we read in *Syria* XIII, p. 155, n. 1 (Baᶜlu speaking to ᶜAnâtu): *ṭṭᶜn b'arṣ 'iby, wbᶜpr qm' aḫk;* where *'iby* no doubt = *'êbîya* accusative plural) and *qm* = *qâmî.* So, too, in II–'AB 2:25 *bny,* being parallel to *ṣbrt 'aryy* (the band of my kinsmen), must be read as a plural, *bânûya.*

In view of the foregoing, Albright is quite justified in reading *'ad 'ad,* and *'um 'um,* 'INY 32–33, and still more probably *y mt mt* and *y 'ad 'ad,* ll. 40, 43, 46, (as vocative accusatives) with the pronominal suffix *-i* (2).

Thus, both in the retention of the cases and of the dual in its full original scope — in which respects, by the way, it agrees with the Gezer calendar inscription (3) — in its use of the moods and tenses, in its consonantism and in its vocalism (except for the contraction of the diphthongs, as in Phoenician, Israelite(?) and Moabite, but not in early Jewish), Ugaritic, as compared with the Canaanite dialects previously known, represents an earlier stage, not a divergent line of linguistic evolution. This also applies to the emphatic particle *-ma,* whose presence in both Akkadian and South Arabic shows that it is Proto-Semitic. The *š* causative, or at least its exclusive use (4), stands alone, it is true, among Canaanite languages; but Minaean had both *ś* causatives and *ś* demonstratives, and yet was surely intelligible to speakers of Sabaean. And for the rest, it is dif-

(1) So also Montgomery and Harris, *ibid.*

(2) Since, therefore, not even final *i* is expressed by a *mater lectionis,* I feel that *šlyṭ,* *I, 1:3,30, cannot be *ohne weiteres* identical with Heb.-Aram. *šallîṭ:* it is a different formation, and perhaps from a different root.

(3) See *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society,* January 1935, p. 49.

(4) How Montgomery and Harris, *op. cit.,* p. 22, come to assert that « this stem occurs only in a few words... and merely loan-words here », I cannot say. On the contrary, there is not a single certain exemple of a *hq'tl* or *'qtl;* see for the present *JRAS.* 1935, p. 52.

ficult to point to a single feature in the language that is not shared by it with other Canaanite dialects or that cannot be most plausibly explained by the great distance in time between it and them.

It is unfortunate that we possess only fragmentary monuments of the Phoenician tongue, for there is excellent reason for believing that Phoenician was almost identical with Ugaritic; and the resemblance increases the further back we go. In the matter of vocabulary, for instance, note יתן for common Northwest Semitic נתן; מנם (1); or אלפ[ם] and חרץ, both in Hebrew only poetical (for שור or בקר and זהב respectively). We have seen above that Ugaritic shares certain fixed, striking poetical expressions with Hebrew, and we have always known that Phoenician does: it would be surprising if Ugaritic and Phoenician did not share some with each other. But they do. In I, 6: 28–9 we read *lyhpk ks'a mlkk, lyṯbr ḫṭ mṯpṭk,* with which VIROLLEAUD (2) has rightly compared the couplet *tḥtsp ḥṭr mšpṭh, thtpk ks' mlkh* of the Aḥiram inscription (3). Moreover, long before Ras Shamra loomed up on the Orientalists' horizon, TORREY (4) noted that the gender of *ḥṭr* and *ks'* in the Aḥiram inscription agrees with that of *ḫaṭṭu* (that of *ḫuṭaru* is unknown) and *kussū* in Akkadian, and now we see that the same is the case in Ugaritic (5). Further, in II, 3: 13–14 we have the expression *pḫr bn 'ilm* (cf. *pḫr 'ilm,* RŠ 1929. 17: 7; *mpḫrt bn 'il,* RŠ 1929, 2: 17, 34). The analogy of *mpḥrt 'l gbl,* Yeḥimelek inscr. 1. 4, is invoked already by BAUER in his *Alphabet* (6), which I unfortunately overlooked in making the same comparison in my commentary (7) *ad* II, 3: 13–4 (8).

There must be over a score of modern Arabic dialects that diverge from each other even more widely than Ugaritic and Phoe-

(1) See *JPOS.* 1934, p. 250.

(2) *Syria* XII, p. 224; so also T. H. GASTER, *JRAS.* 1932, p. 895.

(3) GASTER (I had overlooked VIROLLEAUD) is quoted by me in *Tarbiz* IV, p. 388. — Note that according to my present rendering of the Ugaritic passage (*v. i.*, p. 197) the parallel is so exact that the Aḥiram curse may be regarded as a quotation from the epic,

(4) C. C. TORREY, *JAOS.* 1925, 269 ff.

(5) The fact is pointed out, and TORREY quoted by me *loc. cit.*

(6) H. BAUER, *Das Alphabet von Ras-Schamra,* 1932, p. 20.

(7) *Tarbiz* V, p. 81.

(8) It will be seen that « Beziehungen zwischen Ras-Schamra-Texten und phönizischen Inschriften », *Arch. f. Orientforschung* 1935, p. 81 f., « kaum weiterführen » (cf. *Ras Schamra, ein Überblick über Funde und Forschungen,* in: *Der Alte Orient,* XXXIII, 1/2, p. 38, ll. 21–23).

nician (¹): yet everybody would ridicule a system of classification in which the speech of the Arab minority of Bokhara and that of the Maltese were coordinated with North Arabic, Ethiopic etc., instead of being subordinated to « North Arabic ». In my opinion it is just as erroneous to put Ugaritic on an equal footing with « Aramaic » and « Canaanite », instead of including it under the latter heading along with Phoenician and Hebrew (²).

ADDENDA

1. *Ad* p. 171:

A special kind of tricolon is represented by III-'AB A 8-9:

Lo! thine enemies, O Ba'lu, (*abc*)
lo, thine enemies wilt thou smite; (*abd*)
behold, thou wilt cut off thine adversaries. (*abd*)

I have already pointed out (³) that this is the prototype of Ps. 92:10:

For lo! thine enemies, O Yahweh,
for lo, thine enemies shall perish;
all the workers of iniquity shall be scattered.

But it did not strike me at the time that in the first two lines of each of these passages practically the same rhythm is present as in Ps. 29:1, 5, 7 (rd.: The voice of Yahweh kindleth (⁴) flames [; yea, Yahweh kindleth flames] of fire), 8, 10 (⁵).

I have demonstrated elsewhere by other evidence that the twenty-ninth psalm is ultimately descended from a North Canaanite hymn to the storm-god Baal or Hadad (⁶). This unexpected proof that its characteristic versification

(¹) So much has been made of the difference in the stock of consonants; yet in addition to being only a difference between two stages in the same process, it is no greater than that between the Arabic dialect of Jerusalem and that of the nearest village (which also diverge from one another considerably in other respects).

(²) I do not know what led Albright, *JBL* 1935, p. 175, n. 7, to count me with the non-Canaanite school of the students of the Semitic speech of Ras Shamra. It will have been seen that I am actually on the same side of the fence as Albright.

(³) *JPOS* 1935, p. 327.

(⁴) Arab. *ḥṣb*, J. Barth, *Wurzeluntersuchungen u. s. w.*, p. 22.

(⁵) Lambert, *RÉJ* 54, p. 268, and independently Torczyner, *Die Bundeslade u. s. w.*, p. 42, emend *lammabbûl* to *limlok* or *lemelek*, whilst Prof. J. N. Epstein (oral communication) identifies *mabbûl* with Arab. *minbar* « dais ».

(⁶) See *The Ugarit Texts*, p. 129 ff.

is also a good Old Canaanite heritage is a gratifying confirmation of my previous conclusions.

2. *Ad* p. 176 f.:

In view of the fact that the emphatic particle *k* (on which see *JRAS.* 1935, p. 56) was apparently used only with (narrative) jussives — at least it never seems to occur with an energic (1) — I shall, in the light of the foregoing, render every imperfect with *k* by a past tense and every imperfect with *l* by a present tense.

***

Text (2).

Tablet II, Col. 7, ll. 42 ff.

bkm. yṯb. bʿl. lbhth	And so (?) Baʿlu shall dwell in his houses.
ʾumlk. ʾublmlk	« No king, yea, no kingdom
ʾarṣ. drktyštkn	shall make the Earth my dominion to cease.
dll. ʾal. ʾilʾak. lbn	Surely I shall send a guide unto the

L. 43 *ʾu . . . . ʾu*] = *ʾô* (< *ʾau*) . . . . . *ô* (< *ʾau*), as in ʾINY 63-4, to which see *JRAS.* 1935, p. 60; but in our passage the translation as a whole is uncertain. (I previously took *ʾumlk* not, as cited by Albright, as a passsive qal but as the passive of a causative intensive; cf. I, 1:46). — L. 44 *yštkn*] Now that we also have BH 2:59, 60, 61 to go by, I think that both there and here and in I-ʾAB 3-4:26, 37 *štk* = Aram *šdk*, Hebr.-Aram *štq*, « to be-(come) still ». — L. 45 *dll*] = Arab. *dalîl;* Albright, *JPOS.* 1934, p. 130. *ʾal*] seems here and elsewhere to have affirmative rather than negative force. If it is identical with the negative particle *ʾal*, the sentence is to be understood interrogatively: *ʾul* is often employed in the same way in the EA correspondence. However, it may be rather the interjection *allu, alla, alli* of the EA letters; see F. M. Th. Böhl, *D. Sprache d. Amarnabriefe u. s. w.*,

(1) *kyphnh* « he beheld her », II-ʾAB 4-5:27, is no exception if, as seems reasonable to me to do, one accepts the oral suggestion of Dr. Z. Ben-Ḥajjim (W. Goldmann) cf Jerusalem that the root of this verb is *phn*, corresponding to Arab. *fhm* « to understand », in accordance with the known preference of this dialect for *n* over other liquids as third radical; *v. i.* p. 192, *ad* l. 17.

I note that it would follow from the above assumption that *n* as third radical is assimilated to the afformative of the first person singular perfect in *pht* « may I see », I-ʾAB 5:12 ff. (several times) but not to that of the second person singular (masc.) perfect in *ytnt* « thou hast given », *ibid.* 6:14. But that is not a fatal objection: in Hebrew just the final *n* of *ntn* is invariably assimilated to the *t* of the perfect suffixes, whilst that of other verbs never is.

(2) Points already covered in the introduction will not be explained again in the notes to the text.

ʾilm. mt. ʿddlydd	Gods' Son Môtu, a herald unto *Ydd*
ʾil. ḡzr. yqrʾa. mt	*ʾIl Ḡzr*: ʿLet Môtu gather him
bnpšh. ystrnydd	into his tomb, *Ydd* hide him
bgngnh. ʾaḥdy. dym	in his cavern. It is I alone who will
lk. ʿl. ʾilm. lymrʾu	reign over the gods, who will feed both
ʾilm. wnšm. dyšb	gods and men, who will sat-
[ʿ.] *hmlt. ʾarṣ. gm. lḡ*	[e] the multitudes of the earth.ʾ » Then unto
[*l*]*m(?)h. bʿl. kysḥ. ʿn*	his [ser]vants Baʿlu cried: « Ho,
[*gpn*]. *wʾugr. bḡlmt*	[*Gpn*] *wʾ Ugr*! . . . .
[*ʿmm. y*]*m. bn. ẓlmt. r*	. . . . darkness . . . .
[*mt. prʿt.*] *ʾibr*[*.m*]*nt*	. . . .
[*ḥbl (?) . . . . . . ʿ*]*rpt*	. . . . c]louds
[*ṯḥt. . . . .*]*ḥt*	. . . .
[ ]*m*	. . . .
[ ]*h (?)*	. . . .

(about 5 to 10 lines missing)

Column 8

ʾidk. ʾal. ttn. pnm	Now, surely ye shall set your faces
ʿm. ḡr. trḡzz	unto the valley of Tarḡuzizzi

p. 72 f. — L. 46 *ʿdd*] « Heb. *ʿÔḏēḏ*, name of two prophets in II Chr., is supposed by some to be a common noun, meaning some kind of prophet », Albright, *ibid.* This is certainly the case with *ʿdd*// *ḥzy* in the Zkr inscription. Still, cf. for both *dll* and *ʿdd* my first interpretation of this passage, which is favoured now by 4 : 23-5 below. — L. 47 *yqrʾa*] subjunctive *nqtl* of Arab. *qrʾ* « to collect »? The difference between the imperatively used subj. and the juss. seems to be that the former expresses a permanent command. It is well known that the full form of the Hebrew imperfect, in which the original indicative and subjunctive have fallen together, is employed imperatively most frequently in legislation; see G. Bergsträsser, *Hebr. Gram.* II, § 10m. It is also possible however to connect our verb with Heb. *qrʾ* II « to come upon, meet », and in any case to understand the « subjunctive » as a directive; *v. s.*, p. 176. — Ll. 49-51]. It seems to me that either the prefix of the third verb should be corrected to *l* like that of the second, or, more probably, that the *l* of the second should be corrected to *d* like that of the other two: graphically, either mistake, and especially the latter, could very easily have occurred; cf. *l* for *ʾu*, I-ʾAB, 6 : 13. *d*, of course, is the relative pronoun *ḏû* (so in South Semitic; Heb. *zû*, Aram. *ḏí* [later *di* > *d*]); and *l*, *si vera*, is either the Arab. jussive particle *li* or, more likely, the Akkadian emphatic particle *lû*, which is very common in our dialect and has something like a desiderative force (frequent in Akkadian and exclusive in Hebrew) in II, 4-5 : 74. What is required by the context, however, is either a final particle — and that is elsewhere *k* (= Arab. *kai-*; cf. I, 1 : 46, p. 195) — or, as I have already suggested, a relative pronoun (who will feed etc.). If *l* is retained *ymrʾu* must be a subjunctive and therefore plural and intransitive with *ʾilm wnšm* as the subject. — L. 53 *ʿn*] literally imperative of *ʿnw*, « answer! »; cf. II, 2 : 30. So already in my first study of II,

m. ḡr. ṯrmg	unto the valley of Ṯarumegi,
ʿm. tlm. ḡṣr. ʾarṣ	unto the furrow of the Fertility of the Earth.
šʾa. ḡr. ʿl. ydm	Lift ye the valley upon the hands,
ḫlb. lṯr. rḥtm	the forest upon the palms,
wrd. bt. ḫpṯt	and descend into the grotto
ʾarṣ. tspr. by	of the earth: count yourselves among
rdm. ʾarṣ	them that descend into the earth.
ʾidk. ʾal. ttn	(Now, surely ye shall set
pnm. tk. qrth	your faces) - depressed is his city
hmry. mk. ksʾu	*Hmry*, low the throne on which
ṯbth. ḫḫ (?). *ʾarṣ*	he sits, the filth of the earth
nḥlth. wnḡr	his portion; and *Nḡr*
ʿn(?)*n. ʾilm. ʾal*	is the *ʿnn*(?) of the god(s). Do not
tqrb. lbn. ʾilm	approach the Gods' Son
mt. ʾal. yʿdbkm	Môtu, lest he render you
kʾimr. bph	like a lamb in his mouth,
klʾi. bṯbrn	like a kid in the opening
qnh. ṯḫtʾan	of his gullet. Still stands
nrt. ʾilm. špš	the Gods' Torch Šapšu,
ṣḥrrt. lʾa	with glowing heat blaze

but of course uncertain. — L. 7 *ḫpṯt*] On the etymology of this word see now ALBRIGHT, *JPOS.* 1934, p. 131 n. 162. — L. 8 *tspr*] Alternatively = Arab. *sfr* III, « to travel ». — L. 9] Cf. with ll. 1-9, *I, 5: 11 5: 11-16. In our passage I have treated all the imperatives as duals on account of l. 17. Are *Gpn wʾUgr* two individuals? *šʾa,* l. 5, can only be either singular impv. cohort. or dual impv. — Ll. 10-14] Cf. *I, 5 : 13. *tk* I connect with the Arab. root *tkk,* cf. the Heb. noun *tok,* pl. *tkākîm; mk* from *mkk; Hmry*: n. pr. loc., probably connected with *mhmrt–* *I, 1 : 7-8, which VIROLLEAUD rightly equates with Heb. *mahmûrāh* « pit ». In the parallel passage I, 2 : 15-16, I render *mk ksʾu ṯbty ʾarṣ nḥlth* « low is his throne Ṯabtiya, earth is his portion ». VIROLLEAUD accounts for the variation by assuming that the two *ḫ*'s of our passage are, despite the distinct space between them, to be read as the one sign *y*, which in turn is intended as a correction of our *ṯbth* to the *ṯbty* of the parallel passage. As a proper name for a throne is rather strange, and yet the *-y* of *ṯbty* cannot possibly be the pronominal suffix of the first person, I should sooner suppose that *ṯbty* was miswritten for *ṯbt*[*h*] *ḫḫ* (see also to *I, 2: 13-16). As for the latter word it seems best to connect it with Akkad. *ḫaḫḫu* (so ALBRIGHT; differently J. A. MONTGOMERY, *JAOS.* 1933, p. 284). — Ll. 14-5] I shall be glad to learn of any more plausible suggestion than mine. *Nḡr* is a proper name in ʾINY 68-70, but here it may mean « youth », Heb. *naʿar*, or anything else; whilst even the reading *ʿnn,* the meaning of which is doubtful everywhere, is uncertain here (*ʿtn*?). — L. 20 *qnh*] Although the parallel passage II 2: 22-5 has *bṯbrnqh,* I think *qnh* must be right and represent the equivalent of Heb. *qānêh* and its cognates; the difficulty is, however, that in (Talmudic) Hebrew *qānêh* as an anatomical term designates the wind-

sprʾilmlk (šbny) ṯʿy. nqmd mlkʾugrt

Written by ʾ*Ilmlk* (the *Šbnite*), contributed by *Nqmd*, King of Ugarit

šmm. byd. md	the heavens – for the love of the
d. ʾilm. mt. bʾa	Gods' Beloved Môtu: Upon ʾ*A–*
lp. šd. rbt. k	*lp Šd, Rbt K–*
mn. lpʿn. mt	*mn*, at the feet of Môtu
hbr. wql	bend low and bow:
tšthwy. wk	ye shall prostrate yourselves and
bdhwt. wrgm	honour (him). Say and declare
lbn[.] *ʾilm. mt*	unto the Gods' Son Môtu,
ṯny. lydd	repeat unto *Ydd*
ʾil, ḡzr. tḥm	ʾ*Il Ḡzr:* Thus saith
ʾal ʾiyn. bʿl	ʾ*Alʾiyn Bʿl*
[*hw*]*t. ʾalʾiy. q*	[decla]reth ʾ*Alʾiy Q*
[*rdm.*] *bhtybnt*	[*rdm*]: I have built my houses
[*dt. ksp. wdt*]	[of silver, and of]
[*ḫrṣ. ʿdbt. hk*]*ly*	[gold have I made my pala]ces
[ ]*ʾaḫy*	[ ]my brother(s)
[ ]*ʾaḫy*	[ ]my brother(s)
[ ]*y*	. . . .
[ ]*kb*	. . . .
[ ]*ṣ*(?)*ḥt*	. . . .
[ ]*t*	. . . .
[ ]*ʾilm*	. . . .
[ ]*ʾu*(?)*yd*	. . . .
[*–ylʾa*]*k–*	[he sen]ds
[*gpn.*]*wʾugr*	[*Gpn*] *wʾUgr*
[ ]	[ ]
[*wyʿn bn ilm mt*	[And the Godsʿ Son Môtu replied:
rgm lʾalʾiyn bʿl	« Say unto ʾ*Alʾiyn* Baʿlu,

pipe. — Ll. 20-24] See *JPOS.* 1934, p. 247. — Ll. 25-26] ʾ*Alp Šd, Rbt Kmn* I still take to be one of the names of *Ṣrrt Ṣpn,* the home of Baʿlu; *v.i.* II, 4-5: 85-6, 117-9 and my interpretation of these passages. I therefore feel compelled to assume that Baʿlu warns his messenger to show Môtu due honours from a distance before approaching him. — Ll. 49 ff.] The entire section is restored according to *I, 1: 14-27, with the exception of l. 48. The introductory formula can hardly have been less extensive than ll. 48-51 as restored, and the lines have been made rather longer than in the preserved part of the column; though the latter tapers downward! Yet I have only just managed with an assumed column length of 67 lines. It is for this reason that I made it clear right at the beginning of this paper that the immediate sequence of *I on II was not, for me, removed beyond doubt; in fact, it keeps becoming less and less so. This is, moreover, one of the passages I had particularly in mind when I owned, *ibid.*, to misgivings about some of my renderings. But that this speech of Môtu's is a reply, not an original offer, is clear from the fact that it is entrusted to *Gpn wʾUgr,* who would not be in the presence of Môtu unless he had brought a message to him from Baʿlu. As regards details, *brlt,* l. 52, is the counterpart of *npš*

ṯny lʾalʿiy qrdm	speak unto *ʾAlʾiy Qrdm;*
pnh š npš lbʾit	. . . . Even as the desire of the lioness
thw hm brlt ʾanẖr	is the desert, even as the yearning of the dolphin
bym hm brky tkšd	is in the sea, even as the pool is the goal
rʾumm ʿn kšd ʾaylt	of buffaloes, even as for the fountain panteth the hind,
hm ʾimt ʾimt	even so – truly, truly : –
nps bllḥmr (?) [ ]	is my desire in eating! [ ]
h(?)*m*(?)*t bklʾat ydy*	truly (?), with both my hands
ʾilḥm hm š(?)*b*(?)*ʿ*	I eat. Behold seven (?)
ydt y(?)*bṣʿ hm ks*	portions let him take as his share. Behold the cup
ymsknhk(?)*kd*(?)*ṣẖʾa*	which he will mix is like (?) a jug (?). So join (?),
bʿl ʿm ʾaẖy	O Baʿlu, with my brethren,
wʾan hd(?) *ʿm ʾaryy*	and abide, O Haddu, with my kinsmen:
wlḥmm ʿm ʾaẖy lḥm	and eat bread with my brethren,
wštt ʿm ʾa[*ẖ*]*yn*	and drink wine with my kinsmen.

in the preceding line, even as in the following two inedita quotations in *Syria* XII, p. 355: a) *npšh llḥm tpṯḥ, brlth lṯrm;* b) *npšh km ʾiṯl, brlth km qṭr.* The first means: Her desire (or gullet? cf. Isa. 5:14; Hab. 2:5) she opens for food, her longings (or throat?) for nourishment (cf. also *ʾiṯrm, yṯrm,* from a verb *ṯrm,* by the side of *ʾilḥm* from the verb *lḥm, ibid.* p. 354, n. 2); the second: his breath is like the tamarisk, his exhalation like incense (so also Virolleaud, *ibid.*, but curiously not in our passage). — *lbʾit*, l. 52, is almost certainly, as V. has seen, connected with Heb. לביא; but the form is hard to identify; *ʾi* can here hardly represent anything but vowelless hamza, as in *pʾit* and *mʾit* (singulars; contrast the plurals *pʾat* and *mʾat*); evidently the feminine ending *-t* (without a preceding *a*) was not confined to biliteral nouns: so, too, *ʾaylt* l. 55, was no doubt pronounced *ʾayyaltu,* cf. Heb. אַיֶּלֶת. — *ʾanẖr*, l. 53, is plausibly connected by Virolleaud, with Akkadian *nâḫiru* « sea-horse ». *rʾum* is obviously a different formation from com. Sem. *riʾm;* cf. the *n. pr. f.* רְאוּמָה? (Gen. 22:24)? *tkšd* I vocalise *takšîdu* and take as the *maṣdar* of the verb *kšd* (intensive conjugation) in the next line; on which see above, p. 173 n. 2, and cf., with V. ʾAkkad *kašâdu.* As for grammatical concord, we have here still another example of a masculine verb preceding a feminine subject. — For the whole series of similes, and particularly the last, cf. Ps. 42:2, where read with all moderns אילת for איל (haplog. before תערג). — *ʾimt* I take as the equivalent of Heb. *ʾemet;* cf. *ina imtika* « for thy faithfulness », EA 71:8, see F. M. Th. Böhl, *D. Spr. d. Amarnabriefe,* p. 87 — L. 63 *wʾan*] I combine provisionally with Arab. *ʾny* VII « to act slowly ». — In l. 65 *wštt*] is still another example of the precative perfect and, being preceded by *w,* is, like *wšt,* Ewirižar letter l. 18, remarkably reminiscent of the similar use of the Heb. perfect consecutive; see *JPOS.* 1934, p. 243 ff. In the last word there is only room to restore a *ẖ*, not an additional *y* as well; but the latter must be understood (so also

pn(?)*št bʿl* [*ṯ*]*ʿn ʾiṯʿnk*	. . . . , Baʿlu, I shall surely load(?) thee
( )*t*(?) *ʾa*(?) ( )	. . . .

Tablet *I, Column 1

ktmḫṣ. ltn, bṯn. brḥ	If thou smite Lôtânu, the Swift Serpent,
tkly. bṯn. ʿqltn	destroy the Crooked Serpent,
šlyṭ. d. šbʿt. rʾašm	. . . . the Seven-Headed,
ṯtkḥ. ttrp. šmm. krs	the tablets of the teraphim shalt thou don, hook them onto
ʾipdk. ʾankʾispʾi. ʾuṭm	thine ephod. I would eat (?) . . .
śrqm. ʾamtm. lyrt	. . . pray, come down
bnpš. bnʾilm. mt. bmh	into the tomb of the Gods' Son Môtu,
mrt. ydd. ʾil. ġzr	into the cavern of *Ydd ʾIl Ġzr.* »
tbʿ. wl. yṯbʾilm. ʾidk	So he departed, and (now) he returns unto the god. Behold,
lytn. pnm. ʿm. bʿl	he sets his face towards Baʿlu
mrym. ṣpn. wyʿn	of the Heights of *Ṣpn.* And
gpn. wʾugr. tḥm. bnʾilm	*Gpn wʾUgr* spake: « Thus saith the Gods' Son
mt. hwt. ydd. bnʾil	Môtu, declareth *Ydd* the son of (?) *ʾIl*
ġzr, pnh. š. npš. lbʾit	*Ġzr* Even as the desire of the lioness
thw. hm. brlt. ʾanḫr	is the desert, even as the yearning of the dolphin
bym. hm. brky. tkšd	is in the sea, even as the pool is the goal

Montgomery and Harris, *op. cit.* p. 79). I have long ago pointed out the comparative frequency of such haplographies or haplologies; e. g. *ʾank ʾimr* for *ʾank kʾimr* I, 2 : 22; *tlk nbtm* for *tlkn nbtm*, I, 3 : 7. To l. 65 it should be remarked, in fairness, that *ṭʿn* is otherwise only known in these texts with the (Arabic) meaning of « to pierce », which it also has in Is. 14 : 19, and that the meaning of « to load » is in Hebrew probably an Aramaism (see the Heb. lexica to צען).

Ll. 4–5] *ṯtkḥ* I connect provisionally with S. Arab. *mṯkḥ* « tabula lapidea »; *ttrp* and *ʾipdk* according to Virolleaud; *šmm* imperative of *śym* with encl. *-ma; krs* = Heb., Arab. and Akkad. *rks*, in Heb. just of the fastening of the High Priest's breastplate on the ephod, Ex. 28 : 28; 39 : 21. — L. 5] *ispʾi* the « jussive » is hard to account for; *ʾuṭm* is combined by V. with Heb. אִטִּים « necromancers, divination ». — L. 6 *lyrt*] = *lū yaratta*, precative perfect of *yrd*. — L. 7] *npš* = « tomb » as above in II 7 : 48; *mhmrt-* Heb. מהמורה (V.).

rʾumm. ʿn. kšd. ʾaylt	of buffaloes, as for the fountain patenth the hind,
hmʾimtʾimt. npš. blt	even so – truly, truly! – is my desire in eat-
ḥmr[ ]*h*(?)*m*(?)*t bklʾat*	ing(?), truly, with both
ydy. ʾilḥm. hm. š(?)*b*(?)ʿ	my hands I eat. Behold, seven(?)
ydt y(?)*bṣʾ. hm. ks. ymsk*	portions let him take as his share. Behold, the cup which he will mi-
nhk(?)*kd*(?). *ṣḥʾa bʿlʿm*	x is like(?) a jug(?). So join(?), O Baʿlu, with
ʾaḫy[ ]*wʾan. hd*(?). *ʿm. ʾaryy*	my brethern, and abide, O Haddu(?), with my kinsmen;
wlḥmm. ʿm. ʾaḫy. lḥm	and eat bread with my brethern,
wštt[.]*ʿm. ʾa*[*ḫ*]*yn.*	and drink wine with my kinsmen.
pn(?)*št. bʿl.* [*ṭ*]*ʿn. ʾiṭʿnk*	... Baʿlu, I shall surely load(?) thee
[ ]*t*[?]*ʾa*(?)[ ]*k. ktmḫṣ*	.... If thou smite
[*ltn. bṯn. br*]*ḥ. tkly*	[Lôṭânu the Swift Serpe]nt, destroy
[*bṯn. ʿqltn.*] *šlyṭ*	[The Crooked Serpent] ....
[*d. šbʿt. rʾašm.*] *ṯṯkḥ*	[the Seven-Headed] – the tablets
[*ttrp. šmm. krsʾipd*]*k*	[of the teraphim shalt thou don, hook them on to thine eph]od.
[*ʾank ʾispʾiʾuṭm šrqm*	[I would eat......
amtm lyrt bnpš	... pray, come down into the tomb
bn ʾilm mt bmhmrt	of the Gods' Son Môtu, into the cavern
ydd ʾil ġzr ....]	of *Ydd ʾIl Ġzr* .....]

Column 2

(about twenty lines missing)

[ ]*m*(?)	....
[*špt. lʾar*]*ṣ. špt. lšmm*	[One lip to ear]th and one to heaven!
[ ]*l*(?)*šn. lkbkbm. yʿrb*	[ ]tongue(?) to the stars. In goes
[*bʿ*]*l. bkbdh. bph. yrd*	[Baʿ]lu inside of him, into his mouth he descends;

kḫrr. zt. ybl. ʾarṣ. wpr	like a cake(?) of olives, produce of the earth and fruit
ʿṣm. yrʾaʾun. ʾalʾiyn. bʿl	of trees. *ʾUn ʾAlʾiyn* Baʿlu was affrighted,
ṯṯʿ. nn. rkbʿrpt	dismayed *Nn* the Cloud-rider:
tbʿ. rgm. lbn. ʾilm. mt	« Begone! Say unto the Gods' Son Môtu,
ṯny. lyddʾilḡzr	Speak unto *Ydd ʾIl Ḡzr*:
tḥm. ʾalʾiyn. bʿl. hwt. ʾalʾiy	Thus saith *ʾAlʾiyn Baʿlu,* declareth *ʾAlʾiy*
qrdm. bhṯ. lbn. ʾilmmt	*Qrdm*: Be kind, O Gods' Son Môtu!
ʿbdk. ʾan. waʿlmk	Thy slave I, and thy bondsman. »
tbʿ. wl. yṯb. ʾilm ʾidk	They departed, and (now) they return unto the god. Behold,
lytn. pn. ʿm. bn. ʾilm. mt	they set their face towards the Gods' Son Môtu –
tkqrth. hmry. mk. ksʾu	depressed is his town *Hmry,* low the throne
ṯbty. ʾarṣ. nḥlth. tšʾa	*Ṯbty,* earth is his portion. They raise
ghm. wtṣḥ. tḥm. ʾalʾiyn	their voices and cry: « Thus saith *ʾAlʾiyn,*
bn. bʿl. hwt. ʾalʾiy. qrdm	the son of(?) Baʿlu, declareth *ʾAlʾiy Qrdm*:
bhṯ. bn. ʾilm. mt. ʿbdk. ʾan	Be kind, O Gods' Son Môtu! Thy slave I,
waʿlmk. šmḫ. bnʾilm. mt	and thy bondsman. » The Gods' Son Môtu rejoiced.
[*nšʾa.*] *gh. wʾaṣḥ. ʾik. ylḥn*	He lifted his voice and cried: « How...

L. 5 *kḫrr*] connected with Talm. Heb. *ḥărārāh* « cake »? — L. 8 *bhṯ*] I have rendered after the S. Arab. sense of « bene accepit ». — Ll. 15-16] But see to II, 8:11-15. On the assumption that there is only one messenger, the change in the gender of the verb (*lytn . . . . tšʾa*) is very puzzling, though *ghm,* l. 15, could be explained as *gh-ma.* I think there must be two messengers, as indicated by *tšʾa*: or is it one messenger with a dual personality — as indicated by the name *Gpn wʾUgr,* if this is the one? *t* as the prefix of the third pers. masculine dual is not surprising in view of its employment as the prefix of the *masculine* plural in I, 3:6-7, 12-13; II, 3:25-6. This is quite in accordance with EA usage, as I have pointed out in earlier publications. In any case, the word for voice, as I have maintained from the outset (*Tarbiz* IV, p. 111) is not *gh* but *g,* as is proved by RŠ 1929, 18:18. Mr. E. Kutscher of Jerusalem compares (oral communication) Syriac *gaugî* « to whimper, to pipe ». — L. 21] Is *ʾaṣḥ* the long sought unequivocal example of an ʾ-causitive? (See *JRAS.* 1935, p. 52f). It is true that it has not a caus-

[bʿl ʾik] ytr. ʾunhd	Baʿlu, how. . . . . . *ʾUn* Haddu!
[ṯ]kp. mlḥmy	. . . .
[ ]lt. qṯb	. . . .
[ ]šmḥy	. . . . , .
[ ]t(?)bʿ	. . . . depart(?) . . . . . .
[ )nn	. . . .

(about five lines missing)

Column 3	Column 4
(about 10 lines missing)	
[ ]	*p(?)šnt(?)[*]
[r?]bt. ṯbt(?)[ ]	*wlṭlb[*]
rbt. ṯbt. ḥš(?) [n]	*mʾit.rḥ[*]
y. ʾarṣ. ḥšn [ ]	*tṭlb. ʾar(?)[ṣ?*]
tʿtd. tkl[ ]	*yšʾu. gh[. wyṣḥ*]
tkn. lbn[ ]	*ʾi. ʾap. bʿ[l*]
dt. lbnk[ ]	*ʾi. hd. d[*]
dk. k. kbkb[ ]	*ynpʿ. bʿ[l*]
dm. mt. ʾaṣḥ[ ]	*bṯmnt.[*]
ydd. bqr[b]	*yqrb.[*]
ʾal. ʾašt. b[ ]	*lḥm.m[*]
ʾahpkk. l[ ]	*[ʿ]dlḥm. š[ty.ʾil*]
ṯmm. wlk[ ]	*wpqm[rǵṯm. ṯd*]
wlk. ʾilm[ǵzr ?]	*bḥrb[. mlḥt. qṣ. mrʾa*]
nʿm. ʾilm[. wnšm ?]	*štykr[pnm. yn*]
šgr. mʾu[d]	*bkshr[ṣ. dm. ʿṣm*]
šgr. mʾu[d]	*ks. ks[*]
dm. mt. ʾaṣ[ḥ]	*krpn.[*]

ative force. *-ylḥn,* from Arab. and Aram. root *lḥy* « to be wretched »? — L. 23] Restore *ṯ]kp mlḥmy* « the fierceness of my struggle »? For *ṯkp* cf. Ewirižar letter, l. 14; on which see *JPOS.* 1934, p. 243 ff.

Col. 3. L. 6] *tkn. lbn* resembles strikingly תכן לבנים, Ex. 5:18. Accident? — Ll. 14-15] For the restoration cf. ʾINY 17-8. — Ll. 16-7] *šgr. mʾud* means « abundant young (of cattle) »; cf. Heb. *šeger* and *meʾod.* — Ll. 22-3] *bmʾud. ṣʾin,* « with abundance of flocks ».

Col. 4. Ll. 4, 8] would seem to contain respectively the Arabic roots *ṭlb* « to demand » and *nfʿ* « to be useful ». — Ll. 6-7] *Bʿl//Hd.* — Ll. 12-17] These lines are familiar from II. — Ll. 21-2] Both *lʾimm bʿl* and *ḥbš* are reminiscent of the Baʿlu Epic fragment RŠ 1929, No. 6; see *Tarbiz* VI, pp. 102-105; *The Ugarit Texts,* p. 71 f. — Ll. 23-25] See above to II, 7:45-6.

yd(d). bqrb[ ]
wlk. ʾilm[ ]
wrgm.l(?)[ ]
bmʾud. ṣʾi[*n*]
mʾud ṣʾink(?) [ ]
ʾiṯm. mʾuʾi [ ]
dm. mt. ʾaṣ[*ḥ*]
ydd. bqr[*b*]
ṯmm. wlk.[ ]
[ ] *ṯ. lk*[ ]
[ ] *k*(?)*ṯ. ʾi*[ ]
wṯṯny(?)[ ]
tʿl. trṯ[ ]
bt. ʾil. lʾi[*mm.* *b*]
ʿl. ḥbš. k(?)[ ]
mn. lʾik. g(?)[ ]
lʾik. tl[*ʾak*?]
tʿddn[ ]
nh(?)*ṣ. pp*(?)[ ]
(about 10 lines missing)

Column 5

[ ] *ʾalʾiyn*	[ ] *ʾAlʾiyn*
[*bʿl*]*ʾi*(?)*pdprk*	[Baʿlu] ....
[ ]*mnk. ššrt*	[ ] from thee(?) thy chains,
[*k. wlk. ʾaš*]*tnpš. ʿgl*	[and upon thee will I best]ow the soul of a bullock,
[*wbd*]*nk. ʾaštn.bḥrt*	[but thy bo]dy will I put in the hollows
ʾilm. ʾarṣ.wʾat.qḥ	of the Silent Ones of the Earth. But thou, take
ʿrptk. rḥk. mdlk	thy clouds, thy wind, thy ....,
mṭrtk. ʿmk. šbʿt	thy rains; with thee thy seven
ḡlmk. ṯmn. ḥnzrk	servants, thine eight boars,
ʿmk. pdry. bt. ʾar	with thee *Pdry* the daughter of *ʾAr*,
ʿmk. ṭṭly. bt. rb. ʾidk	with thee *Ṭṭly* the daughter of *Rb*. Behold,
pnk. ʾalttn. tkḡr	surely thou shalt set thy face unto the Vale
knkny. šʾa. ḡrʿlydm	of *Knkny*. Lift the valley upon thy hands,
ḥlb. lṯr. rḥtmwrd	the forest upon thy palms, and descend
btḥpṯt. ʾarṣtsprby	into the Grotto of the Earth; count thyself among them

L. 13] *šʾa* is *cohortative* imperative singular; imperatives from verbs tertiae *y* ending with *y* (e. g., *rgm* . . . . *ṯny*) are perhaps to be explained in the same way (not, as I have done hitherto, as imperative *infinitives*). —

rdm. ʾarṣ. wtdʿ ʾill	that descend into the earth, and . . .
kmtt. yšmʿ. ʾalʾiy. bʿl	. . . And *ʾAlʾiy* Baʿlu hearkened.
yʾuhb. ʿglt. bdbr. prt	He desired a heifer in *Dbr,* a young cow
bšd. šḫlmmt. škb	in the field of *Šḫlmmt.* He lay
ʿmnh. šbʿ. lšbʿm	with her seven . . . on the seventh
t(?)*š*(?)[ʿ]*ly. ṯmn. lṯmnym*	. . . . .eight. . . on the eighth day (?),
w[*th?*]*rn. wtldnmṯ*	and she conceiveth(?) and beareth *Mṯ*
ʾal[ ]*lšlbšn*	. . . . clothe him
ʾi[*?m*]*d*(?)*lh. mġṯ*	. . . . his . . . . honour
y[ ]. *lʾirth*	. . . . to his breast
t(?)[ ]	. . . .

(about 10 lines missing)

Column 6

(about eight lines missing, of which 3 are conjecturally restored)

[*ʾidk lytn pnm*	[Behold they (du.) turn their faces
ʿm ʾil mbk nhrm	towards ʾIlu of the River-Sources,
qrb ʾapq thmtm]	close to the Fountain-head of the Two Oceans.]
[*ygly šd ʾil wyb*]*ʾa*	[They left the « Field » of ʾIlu and ent]ered
[*qrš mlk ʾab*] *šnm*	[the abode of *Mlk ʾAb*]*Šnm.*
[*yšʾa ghm wyṣ*]*ḥ. sbn*	[They lifted their voices and cri]ed: « We have
[*y?*]. *ʿdk*	[gone about?] . . . .
ksm. mhyt. [*m*]*ġny*	. . . . We have come

L. 17] For *kmtt* cf. *ʿlm kmt,* RŠ 1929, 22:7; 23:6; not that it thereby becomes any the less mysterious. Whether or not *ʾalʾiy* is here miswritten for *ʾalʾiyn,* the former is not the construct state of the latter. (Against Mont. and Harris, *op. cit.,* p. 21, 87). — L. 18] *prt* means « young cow », even as Heb. *par* means « bullock »; cf. also the Semitic etyma of the latter word in Ges.-Buhl. In Ugaritic, a cow that has already calved is *ʾarḫ.* — L. 20] Is *lšbʿm* = *l-šbʿ-ma,* and does *lṯmnym* in the next line mean (*l-ṯmn-ym*) « on the eighth day »? — L. 24] *mġṯ* occurs again in II, 1:23, and the root *ġṯy* recurs several times in II in parallel with *mgn* « to seek favour »; in I, 6:43-4 *tġṯyt* is in parallel with *trmmt* « exaltation » (see *ad loc.*). — Ll. 3 ff.] The entire restoration is based in the first place upon *šnm,* l. 2. If it is correct, then *wyb*]*ʾa,* l. 1, will be third person dual jussive and confirm my interpretation of the form *mġny.* It must, however, be admitted

lnʿmy. ʾarṣ. dbr	unto the pleasantness of the land of *Dbr,*
lysmt. šd. šḫlmmt	unto the beauty of the field of *Šḫlmmt.*
mǵny. lbʿl. npl. lʾa	We have come unto Baʿlu fallen on the gr-
rṣ. mtʾalʾiyn(.) bʿl	ound. *ʾAlʾiyn* Baʿlu is dead,
ḫlq. zbl. bʿlʾarṣ	perished the Prince, Lord of the Earth! »
ʾapnk. ltpn. ʾil	Forthwith the Gracious One, ʾIlu
dpʾid. yrd. lksʾi. yṯb	the Kindly, descended from the throne and sat
lhdm[. w]l. hdm. yṯb	upon the footstool, and from the footstool he (descended and) sat
l arṣ[.] yṣq. ʿmr	upon the ground. He poured *ʿmr*
ʾun. lrʾišh. ʿpr. plṯt	of mourning upon his head, dust in which he wallowed
l. qdqdh. lpš. yks	upon his pate; with slime he covered
mʾizrtm. ǵr. bʾabn	his girdle. The vale he walks in
ydy. psltm. byʿr	mourning; shrieks(?) to the forest
yhdy. lḥm. wdqn	he sends(?). Side-whiskers and chin-beard
ytlṯ. qn. šrʿh[.] yḫrṯ	he plucks, the plaits of his hair he dishevels:
kgn. ʾaplb. kʿmq. ytlṯ	like a garden of *ʾaplb,* like a plain, he plucks smooth
bmt. yšʾu. gh[.]wyṣḥ	(his) hairs. He lifts his voice and cries:
bʿl. mt. my. lʾim. bn	« Baʿlu is dead! Who are the companions of

that the omission of *lpʿn ʾil yhbr wyql, yšthwy wykbdh* between ll. 2 and 3 would be exceptional. For « field » = « sea », see *Tarbiz* IV, p. 383; *mbk nhrm* = מַבְּכֵי נְהָרוֹת (so to be pointed with Budde), Jb. 28:11, *JRAS.* 1935, p. 25 f.; *ygly* from גלה 2). — L. 15] *ʾun* = Heb. אֻנָּה*? (see lexicon!). *plṯt* I take to be a *qattâlat* noun-formation, from the intensive stem of the verb (Heb. הִתְפַּלֵּשׁ; intensive reflexive); cf. Heb. *baqqâšah*, *baqqârah*, etc., and the infinitive of the Aramaic *qaṭṭel.* — L. 16 *lpš*] like Heb. *repeš;* so already Epstein *apud* Ginsberg to I, 2:10, *Tarbiz* IV, p. 113, *q. v.* — L. 17] *mʾizrtm* = Arab. *miʾzarat* (V.); that is to say, *ʾi* has here its value of vowelless hamza. — *ʾabn.* cf. Arab. *ʾbn* II « to bewail »; better, however — in view of *ḥsn* = *ḥāsîl, gmn* = Heb. *gĕmûl* and, in my opinion, *ḫrn* = Heb. *ḥārûl* — cf. Heb. *ʾbl* « to mourn ». — L. 18 *ydy*] cf. Arab. *wdy* I « to flow », II « to send », etc. — L. 19 *yhdy*] according to the Arabic and Syriac « to direct ». — L. 20 *ytlṯ*] cf. Eth. *ssl.* (< **slsl*), cognate with common Semitic *ṯll* « to despoil »; Heb.-Aram. *tlš* « to pluck ». The meaning of *yḫrṯ* is simply guessed. — L. 22 *bmt*] cf. Aram. ביניתא « a hair »? — L. 23 *my*] cf. EA *mi-a.*

dgn. my. hmlt. ʾaṯr	*Bn Dgn,* who are the band of *ʾatr*
bʿl. ʾard. bʾarṣ. ʾap	Baʿlu? I would fain go down into the earth ».
ʿnt. ttlk. wtṣd. kl. ḡr	ʿAnâtu also went and roamed every vale
lkbd. ʾarṣ. kl. gbʿ	unto the middle of the earth, every hill
[lk]bd. šdm. tmḡ. lnʿm	[unto the mid]dle of the ground. She came unto the pleasant–
[y.ʾarṣ.]dbr. ysmt. šd	[ness of the Land] of *Dbr,* unto the beauty of the Field
[šḥl]mmt. t[mḡ.] lbʿl. np[l]	of [*Šḥl*]*mmt.* She c[ame] unto Baʿlu fal[len]
lʾa[rṣ. lpš.] tks. mʾi[zrtm]	on the gr[ound. With slime] she covered her gi[rdle]

Tablet I ([1]), Column 1

lbʿl	for Baʿlu.
ḡr. bʾab(n). td[y. p]sltm[. byʿr]	The vale she walks in mourning; shrieks [to the forest]
thdy. lḥm. wdqn[. ṯlṯ]	she sends. Side-whiskers and chin-beard [she plucks];
qn. šrʿh. tḥrṯ. km. gn	the plaits of her hair she dishevels. Like a garden
ʾaplb. kʿmq. ṯlṯ. bmt	of *ʾaplb,* like a plain, she plucks her hairs:
bʿl. mt. my. lʾim. bndgn	« Baʿlu is dead! Who are the companions of *Bn Dgn,*
my. hmlt. ʾaṯr. bʿl. nrd	who the band of *ʾaṯr* Baʿlu? Let us go down
bʾarṣ. ʿmh. trd. nrt	unto the earth to him. » Down came the
ʾilm. špš. ʿd. tšbʿ. bk	Godsʾ-Torch Šapšu. Again she sated herself with weeping,

L. 3] Was ʿAnâtu a bearded goddess like the Assyrian Ishtar, or is our poet unthinkigly repeating the rites of ʾIlu in connection with her? In any case, it is not Baʿlu's beard that is meant, for ʾIlu was not in *Dbr*, *Šd*

([1]) Prior to the discovery of the new fragment, the numeration of this column commenced with line 29. For the sake of convenience the old numbering is indicated in parentheses.

tšt. kyn. ʾudmʿt. gm	she drank tears like wine. Then
tṣḥ. lnrt. ʾilm. špš	she cried unto the Godsʾ–Torch Šapšu:
ʿmsmʿ. ly. ʾalʾiyn. bʿl	« Prithee, load ʾ*Alʾiyn* Baʿlu upon me ».
tšmʿ. nrt. ʾilm. špš	The Godsʾ–Torch Šapšu hearkens
tšʾu. ʾalʾiyn. bʿl. lktp	and lifts ʾ*Alʾiyn* Baʾlu; upon the back
ʿnt. ktšth. tsʿlynh	of Anâtu she placed him. She brings him up
bṣrrt. ṣpʿn (sic!). *tbkynh*	unto *Ṣrrt Ṣpn,* bewails him
wtqbrnh. tštnn. bḫrt	and buries him. She places him in the hollows
ʾilm. ʾarṣ. ṭṭbḫ. šbʿm	of the Silent Ones of the Earth. She slaughtered seventy
rʾumm. kgmn. ʾalʾiyn	buffaloes as the gift of ʾ*Alʾiyn*
[*b*]*ʿl. ṭṭbḫ. šbʿm. ʾalpm*	[Ba]ʿlu. She slaughtered seventy neat
[*kg*]*mn. ʾalʾiyn. bʿl*	[as the gi]ft of ʾ*Alʾiyn* Baʿlu.
[*ṭṭ*]*bh. šbʿm. ṣʾin*	[She sl]aughtered seventy small cattle
[*kgm*]*n. ʾalʾiyn. bʿl*	[as the gif]t of ʾ*Alʾiyn* Baʿlu.
[*ṭṭb*]*ḫ*[.] *šbʾm. ʾaylm*	[She slaugh]tered seventy deer
[*kgmn.*] *ʾalʾiyn. bʿl*	[as the gift] of ʾ*Alʾiyn* Baʿlu.
[*ṭṭbḫ. š*]*bʿm. yʿlm*	[She slaughtered se]venty wild goats
[*kgmn. ʾal*]*ʾiyn. bʿl*	[as the gift of ʾ*Al*]*ʾiyn* Baʿlu.
[*ṭṭbḫ. šbʿm. y*]*ḥmrm*	[She slaughtered seventy roe]bucks
[*kgm*]*n, ʾalʾiyn, bʿl*[?]	([1]) [as the gif]t of ʾ*Alʾiyn* Baʿlu[?]
[ ]*ḥh. pštbm.* *śʿ* / *š*	? ? ?
[ ]*zrh. ybm. lʾilm*	? ? ? { to ʾIlu / to the gods }

Šḥlmmt when he did what he did to it. — L. 10 *ʾudmʿt*] So too in *Rev. des études sémitiques,* p. VIII, n. 7: *tntkn ʾudmʿth km ṯqlm ʾarṣh* « his tears drop like shekels to the ground »; cf. *ʾuṣbʿt* « fingers ». — L. 12 *ʿmsmʿ*] The precative particle *mʿ* was first « isolated » by me, *Tarbiz* IV, p. 283, l. 13. — L. 17 *tštnn*] The second *n* is the objective pronominal suffix of the third pers. sing.: see *Tarbiz* IV., p. 387, ll. 7-9; cf. below l. 46 *ʾamlkn* « I shall make *him* king ». — Ll. 19-28] The six species of animals named all belong to the family of ruminants, i. e., according to Israelite ideas, of *clean* beasts. The line of division between clean and unclean, however, is cut by another, namely, that which divides the *bĕhēmāh,* or domestic animal, from the *ḥayyāh,* or wild animal; see Gesenius-Buhl 17, p. 227a, חַיָּה I, c. Now, it may be an accident, but anyone who is at all familiar with rabbinical terminology would immediately classify the first three kinds as בהמה טהורה and the other

[ʾid]k. ltn[.]pnm. ʿm	[Straigh]tway she sets her face towards
[ʾi]l. mbk. nhrm. qrb	[ʾI]lu of the River-sources, close to
[ʾa]pq. thmtm. tgly	[the Fountain-h]ead of the Two Oceans. She leaves
ʾšd. ʾil. wtbʾu. qrš	the « Field » of ʾIlu and enteres the abode
mlk. ʾab. šnm. lpʿn	of *Mlkʾ Ab Šnm.* At the feet
ʾil. thbr. wtql	of *ʾIlu* she bows and bends down,
tšthwy. wtkbdnh	prostrates herself and shows him honour.
tšʾu. gh. wtṣḥ. tšmḫht	And raising her voice, she cries « Let rejoice
ʾaṯrt. wbnh. ʾilt. wṣb	ʾAṯirtu and her children, ʾIltu and the assem-
rt. ʾaryh. kmt. ʾalʾiyn	bly of her brethren. For dead is *ʾAlʾiyn*
bʿl. kḫlq. zbl. bʿl	Baʿlu, perished the Prince, Lord of
ʾarṣ[.]gm. yṣḥʾil	the Earth. » Then cried ʾIlu
lrbt. ʾaṯrtym. šmʿ	unto the Lady ʾAṯirtu of the Sea: « Hearken,
lrbt. ʾa[ṯrt]ym. tn	O Lady ʾAṯirtu of the Sea. Give
ʾaḥd. b. b[nk?]kʾamlkn	one of thy sons, that I may make him king. »
wtʿn. rbt. ʾaṯrtym	And the Lady ʾAṯirtu of the Sea made answer:
bl. nmlk. ydʿ. ylḥ(?)n	« Surely we shall make *Ydʿ-Ylḥ(?)n* king. »
wyʿn. lṭpn. ʾild[p]ʾi	But the Gracious One, ʾIlu the Kindly, replied.
d. dq. ʾanm. lyrpʾ	« Shall one feeble of strength rise up
ʿm. bʿl. lyʿdb. mrḥ	against Baʿlu, defy
ʿm. bn. dgn. ktmsm	*Bn-Dgn,* the Crown of Glory? »
wʿn. rbt. ʾaṯrtym	So the Lady ʾAṯirtu of the Sea made answer:
blt. nmlk. ʿṯtr. ʿrẓ	« Surely we shall make ʿAṯtaru the Mighty king,
ymlk. ʿṯtr. ʿrẓ	Let ʿAṯtaru the Mighty reign »:
ʾapnk. ʿṯtr. ʾrẓ	Straightway ʿAṯtaru the Mighty
yʿl. bṣrrt. ṣpn	went up unto *Ṣrrt Ṣpn,*
yṯb. lkḥṯ. (.) ʾalʾiyn	sat upon the throne of *ʾAlʾiyn*
bʿl. pʿnh. ltmġyn	Baʿlu; his feet reach down to
hdm. rʾišh. lymġy	the footstool, his head reacheth up

three as חיה טהורה. (That the sixth is to be read *y]ḥmrm* = *yaḥmûrîm(a)* cf. Dt. 14:5; 1 K 5:3 – there can be no doubt.) *ʾalpm* etc. may be sing. plus -*ma* rather than plur., for in BH 2:49 we have *lšbʿm ʾaḫh*, and, as we should have expected after 70, *ʾaḫh* is singular: *v. i. ad* 6:10. — L. 39 *tšmḫht*) The emphatic function of *ht* was acutely recognised on this, its first occurrence, by D. H. Baneth, *OLZ.* 1932, col. 449 below — L. 46] There is hardly room in the break for both an *n* and a *k*, but the latter must be supplied on the principle explained above *ad* *I, 1:65 (p. 185) and taken as equivalent to the Arabic final conjuction *kai*. That the *n* is an objective pronominal object has just been stated. — L. 54 *ʿrẓ*) = Heb. *ʿārîṣ* Arab. *ġalîẓ* (Albright)? See also *JRAS.* 1935, p. 59, n. 4. — L. 60] Virolleaud's suggestion to read *pdm* « tufts (of hair) » (= Arab. *faud*; the existence of the vocable in Ugaritic is proved by the occurrence, according to V., of *pdm* in parallel to *mḫlpt*) for *hdm* is graphically, grammatically and contex-

'apsh. wy'n. 'ṯtr. 'rẓ	to its top. And 'Aṯtaru the Mighty made answer:
l'amlk. bṣrrt. ṣpn	« Surely I shall reign in *Ṣrrt Ṣpn*,
yrd. 'ṯtr. 'rẓ yrd	(35) 'Aṯtaru the Mighty will go down. He will go down
lkhṯ. 'al'iyn. b'l	unto the throne of *'Al'iyn* Ba'lu
wymlk. b'arṣ. 'il. klh	and reign over all of the Earth of 'Ilu
[ ] *š'abn. brḥbt*	[ ] draw in / drink from bottles;
[ ] *š'abn. bkknt*	[ ] draw in / drink from jars.

***

Appendix

Column 6

[ ]*k(?)dh*	. . . .
[ ]*ršh*	. . . .
[ ]*kh*	. . . .
[ ]	. . . .
[*bn.'ilm*]*mt*	[the Gods' Son] Môtu
[ ]*m*(?)*r. l'imm*	[ ] . . . . *L'imm* (?)
[*b'l*? *b*]*n. 'ilm. mt*	[Ba'lu?] the Gods' Son Môtu
[ ]*'i. šb't. ǵlmh*	[ ] . . . his seven servants
[ ]*bn. 'ilm. mt*	[ ] the Gods' Son Môtu
p(?) [ ]*n. 'aḫym. ytn. b'l*	. . . . [ ] . . . Ba'lu hath given brothers;
lp'uy. bnm. 'umy. klyy.	behold, they are my destroyers: yea, the sons of my mother are my annihilators.
yṯb. 'm. b'l. ṣrrt	And returning unto Ba'lu of *Ṣrrt*
ṣpn. yšl (rd. *yš'u*). *gh. wyṣḥ*	*Ṣpn*, he raises his voice and cries:
'aḫym. ytnt. b'l	« Brothers hast thou given, O Ba'lu:
lp'uy. bnm. 'umy. kl	behold, they are my destroyers; yea, the sons of my mother are my annihilators.

tually unfounded. — L. 66] The meaning of *rḥbt* and *kknt* has been correctly deduced by Virolleaud from parallels. The second word, by the way, is a variant of *knkn*, on which see above p. 169.

L. 8] Of course I now think the seven *ǵlmm* are the well known *ǵlmm* of Ba'lu. — L. 10 *'aḫym*] For the *y* of the plural, cf. the *y* of the dual or plural אחים in the Phoenician inscription of *Ma'ṣûb* (G. A. Cooke, *North-Semitic Inscriptions*, p. 48). From this form, we should of course expect « my brethren » to be **aḫyy*, instead of *'aḫy* (*v. s.* pp. 184, 187), and in BH 2:51 « his brethren » is in fact *'aḫyh*. *'aḫy* (*loc. cit.*), may therefore be due to haplology. — L. 11] In *lp'uy* either the *l* is not the preposition « to » or the *y* is not the pronominal suffix, for were both these conditions fulfilled the word would have to be *lp'iy*. I take the *l* a strengthening particle. —

yy. yṭʿn. kgmrm	They wil burn (?) Môtu like coals –
mt[.] *ʿz. bʿl. ʿz. yngḫn*	courage, Baʿlu! courage! They will
kr'umm. mt. ʿz. bʿl	gore Môtu like buffaloes – courage, Baʿlu!
ʿz. ynṯkn. kbṯnm	courage! They will bite Môtu like
mt. ʿz. b.ʿl. ʿz. ymṣḫn	serpents – courage, Ba'lu! courage! They will trample
klsmm. mt. ql	Môtu like chargers – trust (?),
bʿl. ql. ʿln. špš	Ba'lu! trust in us. » Then Šapšu
tṣḥ. lmt. šmʿ. mʿ	cries unto Môtu: « Hearken, I pray thee,
lbn. 'ilm. mt. 'ik. tmt[*ḫ*]	O Gods' Son Môtu. Why dost thou fight
ṣ. ʿm. 'al'iyn. bʿl	with *'Al'iyn* Ba'lu?
'ik. 'al. yšmʿk. ṯr	Why? May Ṯôru-
'il. 'abk. l. ysʿ. 'alt	'Ilu thy father not hearken unto thee. Uptorn be the ropes
ṯbtk. lyhpk. ks'a. mlkk	of thy dwelling, overturned the throne of thy kingdom,
lyṯbr. ḫṭ. mṯpṭk	broken the sceptre of thy rule! »
yr'u. bn. 'ilmt. ṯtʿ. y	The Gods' Son Môtu was affrighted, dismayed
dd. 'ilġzr[.] *yʿrmt*	*Ydd 'Il Ġzr* . . . .
bqlh. y [ ]	. . . . [ ]
bʿ[*l*]*. yṯṯbn*[*. lks'i*]	Baʿ[lu] is made to sit [upon the throne]
mlkh.l [*kḫṯ*]	of his kingdom, upon [the seat]
drkth [ ]	of his dominion. [ ]
[ ]	[ ]
[ ] *.ʿn. hn* [ ]	. . . .
[ ] *šnt p'it*	. . . .
[ ]*ṭ*(?)*qb'at*	. . . .
[ ]*r. 'inšt*	. . . .
[ ] *'u. ltštql*	. . . . . thou wilt (she will) wander
[ ]*ṭry. 'ap. ltlḥm*	. . . burning of wrath (?). Thou wilt (she will) eat

L. 17 *ʿz*] imperative of *ʿzz*; so already in my first study. — L. 20 *ymṣḫn*] is correct; cf. the quotation, *Syria* XIII, p. 162, n. 2: [*y*]*mṣḫnn k'imr l'arṣ*. — L. 21] Since the verb *ql* occurs frequently in parallel with words meaninng « to bend, or bow », I suppose its primary meaning may have been « to lean », whence here the sense of « to rely »; the same concrete and metaphorical senses in Heb. *smk* and *šʿn*. — L. 27 *'alt*] cf. Akkad. *'alâlu* « to bind », which perhaps makes « (tent-) ropes » a more likely rendering than « pillars »; though *nsʿ* calls for something that can be pulled *out*. — After the *'al* of l. 26, it seems best to take the *l*' s of the following verbs as the desiderative *lū*, and the verbs themselves as passives. Cf. the Phoenician parallel, p. 179, and n. 3 *ibid.* — L. 37] The word *šnt*(?) belongs to the old text, *p'it* « corner » or « troop » to the new fragment. — L. 41 *ltštql*] The meaning of this verb is determined by its occurrence in the inedita in

[*l*]*ḥm. trmmt. ltšt*	the bread of exaltation, drink
yn. tǵtyt. špš	the wine of honour. Šapšu
rpʾim. tḥtk	shall rule(?) the shades,
špš. tḥtk. ʾilnym	Šapšu shall rule the *ʾilnym*.
ʿdk. ʾilm. hn. mtm	Thy associates(?) are the gods. Behold, Môtu
ʿdk. kṯrm. ḥbrk	is thine associate, *Kṯr* thy companion
wḫss. dʿtk	even *Ḫss* thine intimate. »
bym. ʾarš. wtnn	By the sea of *ʾarš* and dragon,
kṯr. wḫss. yd	*Kṯr wḪss* departed,
ytr. kṯr. wḫss	*Kṯr wḪss* returned.
sprʾilmlkšbny	Written (copied?) by *ʾIlmlk* the *Šbn*ite.
lmd. ʾatn. prln. rb.	Taught (composed? dictated?) by *ʾAtn* the *Prln*, Chief of the
khnmrb. nqdm	Priests, Chief of the Shepherds.
ṯʿy. nqmd. mlkʾugr[*t*]	Contributed by *Nqmd*, King of Ugar[it],
ʾadnyrgb. bʿl. ṯrmn	Father of *Yrgb*, Lord of the Ṯarumeni.

parallel with verbs of going (V.). — Ll. 43-4] So already Bauer. — L. 45] Any interpretation of this line must reckon with the fact that *rpʾim* can only be *casus obliquus*. The primary meaning of the root *ḥtk* is « to cut », hence in Dan. 9:24 « to decree », a sense close to that assumed in the above translation. In I, 3-4:34-5 and in the parallels referred to by Virolleaud *ad loc.*, *ʾabk..... ḥtk*(*k*), like *ʾabh..... dyknnh* in text II (with which I have compared אביך.....ויכננך, Dt. 32:6b) is the equivalent of Akkadian *abu bânua* etc., « my (his, etc.) father who begat me (him: etc.) »; but I do not think this is the line of semantic development represented by our *tḥtk*. — L. 46] V. quotes another example of *ʾilnym*//*rp ʾim*. — Ll. 48-9] Bauer has pointed out that Akkad. *ebêru* « to join » and its derivatives, including *ebru* « companion », reflect the *ḥ* of our vocable, in contrast to S. Semitic *ḫ*. As for *dʿt* I accept the view of Montgomery and Harris, *op. cit.* p. 101, that it is from *ydʿ* and *abstractum pro concreto* (they render it by the analogous English « acquaintance »). Rather, however, than S. Arab. *mwdt*, the root of which is *wdd*, compare Heb. *môdaʿat* « relation »; on which see *JPOS.* 1935, p. 331, n. 12. — Ll. 53 ff: the colophon] I suspect that *ʾatn* is a Hurrian name with the Hurrian « nisbe » *-ni* and *prln* a family name (//*šbny*) of similar formation. It is very interesting, if true, that the high priest should also have been of Hurrian stock. Why he combined this office with that of chief shepherd — assuming that *nqdm* is in fact the equivalent of Hebrew *nôqdîm* — I cannot say. Other points connected with the colophon have been dealt with in the introductory part of this paper. Is the gentilic *Šbny* — cf. the n. pr. *Šbn*, *RŠ* 1929 15:1 — connected with the Hebr. proper names שבניה and שבנא?

Zur keilschriftlichen Omenliteratur

Leo Oppenheim - Wien

Den geheimnisvollen Mächten, die sein Geschick lenken und die ihm aus dem unerforschlichen Dunkel des nächsten Tages Glück und Unglück in schicksalsvollem Wechsel zumessen, steht der Mensch der sumerisch-akkadischen Welt weder demütig abwartend noch stumpf unbekümmert gegenüber. Mutigen Geistes und mit stets wachem Auge nimmt er den Kampf gegen diesen unsichtbaren und unfassbaren Gegner auf und durchforscht mit gespannter Aufmerksamkeit unablässig alle Erscheinungen der Umwelt, ob sie ihm nicht Willen und Absicht dieser dunklen Macht mitzuteilen vermögen.

Von den Bewegungen der Ameisen an der Wand seines Hauses schweift sein Blick zu den verschlungenen Bahnen der Planeten. Die kleinen und kleinsten Begebenheiten des täglichen Lebens, die flüchtigen Träume werden ebenso wichtig genommen wie das Beben der Erde und düstere Zeichen am Wolkenhimmel. Alles, was von dem als normal erkannten Ablauf der Geschehnisse, vom gewohnten Aussehen der Dinge abweicht, wird dem Aufmerksamen zum Vorzeichen, zur Warnung. In solchen Zeichen sprechen die schicksalsbestimmenden Mächte zu ihm. Er muss diese Sprache verstehen lernen, um zu erkennen, was ihm selbst, seiner Familie, seinem Lande bevorsteht. Derartige Beobachtungen werden dann mit darauffolgenden wichtigen und entscheidenden Ereignissen im Leben des Einzelnen oder des Staates in direkte kausale Verbindung gebracht und gemäss der Neigung dieses Kulturkreises zu schriftlicher Fixierung bald auf Tontafeln notiert, um teuer erkaufte « Erfahrung » für alle Zukunft zu erhalten.

Doch in seiner Kühnheit wagt es der Mensch auch, unter dem magischen Schutze des priesterlichen Rituals, den Schicksalsmächten fragend entgegenzutreten. Durch Opfer und Zeremonien zwingt er sie, das ihm bestimmte Geschick in sichtbaren Zeichen auf die blutige

Leber des Opfertieres zu « schreiben », durch Lage und Aussehen der Eingeweide ihm zu verkünden oder durch Form und Farbe des Öles zum Ausdruck zu bringen, das der *barû*-Priester in den mit Wasser gefüllten Becher giesst. Die Beobachtungen aus der Opferschau und der Becherwahrsagung werden gleichfalls mit später erfolgenden Ereignissen in Verbindung gebracht, aber auch mittels allerlei spekulativer Assoziationen u. dergl. « gedeutet » und ebenso notiert.

Schon in sehr alter Zeit setzte dann ein eigenartiger, aber für die sumerisch-akkadische Geisteswelt kennzeichnender Prozess ein, eine Art systematisch-wissenschaftliche Verarbeitung aller dieser Beobachtungen, um — darin liegt wohl der letzte Zweck des hier aufgebauten Systems — den Umkreis der möglichen Geschehnisse und Formen ominöser Natur in seiner Totalität zu erfassen. Mit ebensoviel scharfsinniger Pedanterie wie kombinatorischer Phantastik wird das ganze Beobachtungsmaterial durch Priester und Gelehrte allmählich geordnet, erweitert und ausgebaut. Das Resultat ihrer Tätigkeit liegt uns in den langen Listen — die listenweise Zusammenstellung ist die charakteristische Darstellungsform wissenschaftlicher Arbeiten im keilschriftlichen Schrifttum — der Vorzeichensammlungen aller Art vor. In diesen umfangreichen, uns leider oft nur in Bruchstücken überkommenen Tafelserien, die nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet sind, wird dem ominösen Tatbestand seine empirisch festgestellte oder irgendwie erschlossene Deutung gegenübergestellt.

In dieser Form bieten diese Sammlungen nicht nur ein Kompendium für praktische und Schulzwecke, sondern auch ein wissenschaftliches Studienmaterial, das durch den ganzen Ablauf der akkadischen Geistesgeschichte immer wieder kopiert, exzerpiert, mit lexikalen und sachlichen Glossen versehen und jeweils auf den « modernen » Stand der Forschung gebracht wurde. Auf diese Weise reichen die uns erhaltenen Texte, wenn sie auch in der Mehrzahl aus jüngerer und jüngster Zeit (Assur, Bibliothek Assurbanipal's, Uruk der Seleukidenzeit) stammen, als Abschriften und Auszüge älterer Sammlungen bis in die altbabylonische Zeit hinauf. Für ebendiese Epoche können wir wohl auch die Kodifizierung der meisten Omen-Serien annehmen.

Die Deutungen dieser Vorzeichensammlungen, mögen sie nun astrologische, meteorologische, terrestrische und andere Omina beinhalten, bieten aus naheliegenden Gründen eine Fundgrube historischer und kulturhistorischer Nachrichten, deren Auswertung kaum erst in Angriff genommen wurde. Vom rein historischen Material abgesehen,

das zuletzt durch E. F. Weidner (*MAOG* IV, S. 226f) ([1]) von einem bestimmten Gesichtspunkt aus (vgl. dazu S. 219) untersucht wurde, harrt eigentlich fast der ganze Stoff noch der Bearbeitung.

Ich unternehme es nun, in den vorliegenden Ausführungen einige Beobachtungen aus der Fülle der Deutungen herauszugreifen und in drei voneinander unabhängigen Essays zusammenzustellen. Wenn dadurch manche Teile dieses Materiales aus ihrer Diaspora vereint und dem Interesse der Forschung nähergerückt werden, ist das Ziel dieser kleinen Arbeit vollauf erreicht.

***

Im Hinblick auf die einleitend angedeutete Genese aller keilschriftlichen Vorzeichensammlungen sind zwei Gruppen von Deutungen prinzipiell auseinanderzuhalten, wenn auch eine Grenzsetzung nicht immer mit Sicherheit möglich ist. Die eine — « ältere » — Gruppe enthält im Grunde genommen nur Notizen tatsächlich beobachteter zeitlicher (d. h. vom Standpunkt des *barû* kausaler) Aufeinanderfolgen von Vorzeichen aller Art und irgendwelchen bemerkenswerten oder auffallenden Geschehnissen, Veränderungen u. s. f. ([2]). Solche Deutungen

([1]) Verzeichnis der hier verwendeten Abkürzungen: *ACh* = Ch. Virolleaud, *L'Astrologie chaldéenne; AfO* = *Archiv f. Orientforschung; BRM* IV = A. Clay, *Epics, Hymns, Omens and other Texts* (Babyl. Rec. in the Library of J. P. Morgan); *BuA* = B. Meissner, *Babylonien und Assyrien; Choix* = A. Boissier, *Choix de textes rel. à la divination assyro-babylonienne* I; *CT* = *Cuneiform Texts from Babyl. Tablets etc. in the Brit. Mus.; DA* = A. Boissier, *Documents assyriens rel. aux présages; KAR* = E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (*WVDOG* 28, 34); *MAOG* = *Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft; Rp* = R. C. Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Niniveh and Babylon in the Brit. Museum; TCL* VI = F. Thureau-Dangin, *Tablettes d'Uruk* (Textes cunéiformes du Louvre).

([2]) In formaler Hinsicht zeigt sich kein Unterschied zwischen den Stilisierungen der Vorzeichen der beiden Gruppen; das Verbum des Deutungsteils hat stets Präsens- oder Permansiv-Form. Eine Ausnahme bietet die Stilisierung: « wenn ... [ominöser Tatbestand]..., so ist das ein Omen des Königs NN, der ...[historische Notiz] »; wir finden sie nur in Omina, die Namen historischer Persönlichkeiten erwähnen (vgl. Weidner, l. c.).

Die literarische Form der keilschriftlichen Omina (Protasis-Apodosis) kann aber auch bei der Stilisierung ethischer Vorschriften u. dgl. (vgl. Ebelings Text in *MAOG* IV, S. 26ff), sowie historisch-mythischer Berichte (vgl. die sog. Sargon-Omina in IV *R* 34, 1ff) Verwendung finden.

bilden die « empirische » Basis und gleichzeitig den Werkstoff, aus welchem Priester und Gelehrte auf rein verstandesmässig-konstruktivem (« rationalem ») Wege die andere, weit umfangreichere Gruppe von Deutungen geschaffen und ausgebaut haben. Auf Grund von Gedankengängen, die unsere Termini wie: Assoziation, Wort- und Zahlenspielerei, Gesetz der Entsprechungen u. dergl. nur ganz unvollkommen zu charakterisieren vermögen, entstand ein kompliziertes Wahrsagesystem, dessen Deutungen man wohl jeden historischen Wert abzusprechen geneigt ist. Es sei zugestanden, dass in diesen Deutungen keine Nachrichten über historische Ereignisse zu finden sind, wie gelegentlich in solchen der « empirischen » Gruppe. Aber die ganze Welt der Sorgen, Wünsche, Befürchtungen und Hoffnungen, kurz das Leben der Menschen einer längstvergangenen Zeit, tritt uns in diesen Deutungen mit einer Unmittelbarkeit vor Augen, wie sie kein historischer Text, kaum die sonst so aufschlussreiche Briefliteratur zu bieten vermag.

Wir sehen dann im Spiegel dieser Deutungen die « Könige der Welt » auf unsicheren Thronen zittern, von aufrührerischen Söhnen und Brüdern bedroht; im Lande lauert Empörung und das Heer des Königs droht ständig sich zu zerstreuen; die Kriegszüge schrumpfen zu Raubzügen im Stile beduinischer Razzien zusammen; Misswachs und Hunger sind an der Tagesordnung. Wo Inschriften und Rechtsurkunden stumm bleiben, sprechen die Deutungen der Vorzeichensammlungen. Der kleine Mann tritt uns hier in seinem ganzen elenden Dasein entgegen; von Krankheit, Armut und Hunger bedroht, rechtlos der Willkür aller Mächtigen im Lande ausgesetzt, lebt er sein Leben dahin und seine Wünsche greifen nicht höher als nach Sättigung und Nachkommenschaft.

Das Bild, das wir so gewinnen, ist — das liegt in der Natur der Omenliteratur — zweifelsohne verzerrt und zwar nach der Schattenseite des Daseins hin. Ich muss es mir daher versagen, es mosaikartig aus den tausend Einzelzügen der Deutungen zusammenzustellen und will nur in loser Folge einige Ausschnitte daraus bringen. Auch wirkt sich bei dieser Darstellungsweise ein anderer, ebenso unvermeidlicher Fehler, die Zeitlosigkeit des ganzen Bildes, nicht so krass aus, und wir können uns hier mit der Feststellung begnügen, in den meist nur dem Namen nach bekannten Herrschern der Zeit vor der Amurru-Dynastie die Akteure des etwas schattenhaften Spieles zu sehen, das nun in flüchtigen Zügen angedeutet werden soll.

Zwischen den beiden Polen, der « Herrschaft über die (vier) Weltteile » (1) und der Ermordung durch die eigenen Sklaven («[für den] König [bedeutet dies]: seine Sklaven werden ihn töten ») (2) oder gar den leiblichen Sohn (s. u.) erstreckt sich die Lebensbahn eines Herrschers dieser Zeit. Hatten ihn « die Götter bestimmt, die Menschheit zu regieren » (3), so « wurde der König mächtig und hatte keinen Rivalen » (4) und « Gehorsam und Friede war im Lande » (5). Die Wachen stiegen von den Warttürmen (*arad maṣṣarti,* passim) und die Befestigungen wurden verlassen (*paṭar birâti,* passim); denn « einmütig wohnt das Land » (6), und « unter dem Befehle seines Königs » (7) « siedelt es ungestört auf den Flussmarschen » (8). « Der Thron war kraftvoll » (9), « das Land genoss eine starke Regierung » (10) und die « Feinde küssen die Füsse des Fürsten » (11), der « den Tribut seiner Rivalen in Empfang nimmt » (12). Auch die Abgaben des Landes strömen in den Palast (13), der Herrscher kann diesen

(1) *TCL* VI 5: rev 50b, *KAR* 152: 22; vgl. auch *CT* XXXIX 21: 156 (« der König wird die höchste Machtfülle ausüben ») und ähnl. *BRM* IV 15: 19; ferner *ACh* Suppl. II, CXIX 48 (mit der Erweiterung: « und wird auf dem Throne seines Rivalen sitzen »).

(2) *ACh* Suppl. II, XXXII: 8. Vgl. jedoch noch weitere Stellen, in welchen dieses Ereignis auf den König von Elam (so in *ACh* Suppl. II, IX: 20), bezw. Amurru (so in *ACh* Suppl. II, Ia: I: 9 u. ö.) bezogen wird. Zur letzten Stelle vgl. die Variante *ACh* Suppl. II, Ia: IV: 14 « sein Sklave wird ihn im Aufstande töten ». Vgl. S. 205[4], 207[12-14], 210[1].

(3) *CT* XX 49: 28.

(4) *BRM* IV 13: 36 und 15: 6; vgl. auch *ACh* Ištar I: 11f (auf den König von Elam bezogen; vgl. S. 207 Anm. 14); weiters *CT* XX 30: 28 rev (« der König wird sein Land erweitern »).

(5) *tašmû u šulmu ina mâti* (vgl. etwa *KAR* 426: 8, *CT* XXXI 50: 18 u. passim), Var.: *CT* XX 49: 30 *taš-me-e u ma-ga-ru CT* XXVII 25: 10.

(6) *BRM* IV 13: 53 (zur Wendung: *ana pî ištên* vgl. *AfO* IX S. 252f); vgl. noch *KAR* 423: II: 19.

(7) *CT* XXVII 25: 5; vgl. auch *KAR* 153: rev 28 (*mât-zu ana pi-šu uššab*).

(8) *BRM* IV 13: 54 und ähnl. *CT* XXX 38a: 9 (*par-ga-niš i-ṣal-lu*) und *Rp.* 10: 1 rev und 11 A: 5. Zu *aburriš* vgl. *ZA* 42, S. 31[1].

(9) *ACh* Šamaš XI: 58, 60 (und 73!).

(10) *CT* XX 32: 77.

(11) *CT* XXVIII 48a: 10; vgl. auch *KAR* 428: 50 (« das Wort des Königs wird gewichtiger sein, als (das) sein(es) Gegner(s) »).

(12) *ACh* Suppl. II, CXIX: 48 u. pass.; ferner (auf den König von Elam bezogen:) *ACh* Ištar I: 12; dagegen (Verminderung des Tributes): *CT* XXVIII 11: 8 und 42: 14 u. 19.

(13) *KAR* 427: 42b, 389: II: 35; *CT* XXX 50a: 17; dagegen *CT* XXVII

erweitern und ausbauen (1); denn « seine Regierung bringt Überfluss über das Land » (2).

Zum Bilde des guten Herrschers gehört auch die Liebe zu seinem Lande und seinem Volke (3) und der Schutz der Gerechtigkeit (4). « Liebte der König sein Land nicht » (5), « sprach er Worte des Unrechtes » (6) und « leitete er es nicht den rechten Weg » (7), so war es mit dem inneren Frieden vorbei. Zorn und Feindschaft stand zwischen König und Land (8), Schrecken herrschte (9) und « in seinem Palaste wurde der König zum Abscheu seines Landes » (10). Dann « ändert sich die Gesinnung des Landes » (11), es fällt ab und empört sich gegen seinen Herrn (12).

In ein dunkles Kapitel gehören die Nachrichten, die wir unserem Textmaterial über die Beziehungen des Herrschers zu seiner Familie entnehmen können. Auffallend oft werden Vorzeichen erwähnt, die eine Empörung der Brüder oder Söhne des Königs verkünden: « der Königssohn wird einen Aufstand gegen seinen Vater unternehmen » (13), oder « (für den) König (bedeutet dies): sein Sohn

---

17: 43 (« der Fürst wird den Reichtum seines Landes verzehren »).

Demgegenüber gilt die Erlassung einer Steuerfreiheit (*andurâru* = *zakûtu* vgl. die Glosse in *TCL* VI 6: I: 2) als schlechte Deutung, wie die Stellen *ACh* Suppl. II, XXXII: 44 (= Šamaš II: 16) zeigen. Zu *andurâru* vgl. zuletzt *AfO* VII 248[47] und *AOB* 8[6] und 13.

(1) Vgl. *KAR* 428: rev 1b.

(2) *ACh* Šamaš XIV: 15; ferner *CT* XXVII 23: 15.

(3) *CT* XXXIX 14: 17; vgl. auch *ACh* Sin XXXIV: 39 und die Deutungen: « die Feinde werden sich lieben » *CT* XXXI: 50: 13 (= *Choix*, S. 53: 14f), « einer wird den andern lieben » *ACh* Suppl. XXVIII: 17 und Suppl. II, XL: rev 7 und « die Liebe wird im Lande stark sein » *BRM* IV 13: 10.

(4) Vgl. etwa *ACh* Suppl. I: 29 (« das Land wird Gerechtigkeit erfahren »); *Rp.* 200: 5; *CT* XX 49: rev 37.

(5) *Choix*, S. 46: 10 und *ACh* Šamaš II: 8 (mit der Erweiterung: « und seine Bewohner wird er in Fessel legen »).

(6) *ACh* Suppl. II, LVII: 24.

(7) *ACh* Sin V: 1 und Suppl. II, II: 15 rev.

(8) *ACh* Sin III: 39; vgl. auch Anm. 5.

(9) *ACh* Šamaš XI: 65.

(10) *CT* XX 5: 26.

(11) *ṭêm mâti išanni*, *BRM* IV 13: 30 u. ö.

(12) *šarru mât-zu ibbalkat-zu* und ähnl., passim.

(13) *KAR* 423: I: 20 und ähnlich *ACh* Suppl. XXXI: 65 (mit dem Zusatz: « bei Lebzeiten seines Vaters ») u. ö.

wird sich empören » (1) und « seine Brüder werden sich gegen ihn erheben » (2). Die Aufrührer dringen dann in den Palast ein (« der Königssohn wird in das Haus seines Vaters eindringen und den Thron ergreifen ») (3) und scheuen auch vor Vatermord nicht zurück (4). Fühlten mehrere Söhne sich thronberechtigt, so kämpften sie um die Herrschaft zum Unglück des Landes: « (dies bedeutet) Ende der Dynastie, die Königssöhne werden um den Thron ihres Vaters in Streit geraten, das Land wird verkleinert werden » (5). Nur selten gelang es dem Herrscher, die aufrührerischen Söhne und Brüder zu vertreiben (6), die « Grossen (des Landes) im Kampfe niederzuschlagen » (7) und das Land zu befrieden (« zum Fürsten wird das Land, das sich wider ihn empört hat, zurückkehren ») (8). Es kann nicht Wunder nehmen, wenn der Herrscher unter solchen Umständen stets von Palastrevolutionen bedroht (« in seinem Palaste werden sie sich gegen ihn empören » (9), « Aufstand wird es im Palaste geben ») (10) und von Verrat umgeben war. « Der in deiner nächsten Umgebung weilt », warnt das Vorzeichen im Leberschautext *DA,* S. 6: rev. 4, « wird deine Worte zum Feind hinaustragen » (11), und im gleichen Text (Z. 35) heisst es: « die aus dem Innern des Palastes tragen das Geheimnis ihres Herrn hinaus » (12).

So gerät der Herrscher, der — nicht ohne Grund — « des Nachts auf seinem Lager zittert » (13), von seiner Familie verlassen, leicht

(1) *CT* XXVII 11b: 10.

(2) *ACh* Suppl. II, XIIIa: II: 5.

(3) *ACh* Suppl. II, CXIX: 42.

(4) « der Königssohn wird seinen Vater töten und den Thron ergreifen » in *ACh* Sin XXXIV: 31 und passim; « der Königssohn wird in einem Aufstand seinen Vater ermorden » in *ACh* Suppl. II, L: 1: 13; ferner *ACh* Šamaš XI; 18, Adad XI: 8 und auf den König von Akkad bezogen (vgl. S. 207, Anm 14, u. ö.): *ACh* Suppl. II, XLIX: 66f. Aus der Sphäre des privaten Lebens: *KAR* 386: 61.

(5) *CT* XXVII 25: 30f.

(6) *ACh* Suppl. II, Ib: 52 und *BRM* IV 13: 15a; ähnlich *ACh* Sin XXIV: 12 u. 13.

(7) *CT* XXXIX 29: 30b; ferner *CT* XXVII 18: 11.

(8) *CT* XX 36: III: 18.

(9) *DA,* S. 219: 14 und *BRM* IV 15: 9.

(10) *DA,* S. 219: rev 13 u. ö.; vgl. ferner *BRM* IV 13: 27; *ACh* Šamaš X: 14 u. ö.

(11) Vgl. auch *CT* V 4: 44 (Becherwahrsagung).

(12) Vgl. auch *KAR* 423: II: 35.

(13) *DA,* S. 225: 1 und ähnlich *KAR* 153: rev 2.

unter den Einfluss der Palastbeamten, die in den Omen-Texten *mârê êkallim* und *bêlê êkallim* ([1]) genannt werden. Das Geburtsomen *CT* XXVII 6: 6 mit der Deutung: « der " Sohn des Palastes " wird das Land beherrschen » ([2]) zeigt, dass diese Beamten unter Umständen eine ganz bedeutungsvolle Rolle spielen konnten. Hierbei muss an das seltsame Ende des Königs Rimuš, Sohn Šarru-kên's, erinnert werden, den die *mârê êkallim* mit ihren Amtssiegeln erschlugen ([3]).

Wenn dann infolge der inneren Wirren « der Schreckensglanz vom König wich » ([4]), die « Tribute ausblieben » ([5]) und auch das « Heer Ansprüche an den König stellte » ([6]), so kam es bald zu offener Empörung ([7]). « Die Vertrauten des Königs empören sich gegen ihn » ([8]), seine Beamten fallen von ihm ab ([9]) und seine Truppen und Sklaven legen Hand an ihn ([10]). Gegenkönige ([11]) erheben sich und vermehren die Verwirrung, « das Land wird Herzensschmerz erleben und einen zweiten Herrn erhalten » ([12]), der Bürgerkrieg

([1]) Vgl. dazu die Deutungen: *mâr êkallim imât* in *CT* XXVII 46: 14a; *bêlê êkallim imâtu* in *CT* XXVIII 36: 5 und *sinnišat êkallim tamât* in *Babyloniaca* II, K 2144: rev 10 (*CT* XXVII 49: 16), wobei es meist heisst: « im Kampfe ». Ferner: *mu'irru êkallim imât* in *Rp.* 199 A: 1 und 228: 6 u. ö. Hierzu möchte ich noch folgendes bemerken: Im Text K 766 (= *CT* XXVIII 6) erscheint neben dem Anm. 2 (s. u.) zitierten Omen noch ein weiteres, das die Regierung einer Frau (Kù-Ba'u, vgl. dazu Weidner, l. c. S. 229 f) erwähnt. In beiden Fällen handelt es sich um die Deutung der Geburt androgyner Missbildungen, was auch in *CT* XXVII 17: 36 (« ihr Spross wird den Palast beherrschen »; vgl. S. 216, Anm. 5), der in diesen Stoffkreis gehört, der Fall ist. Darf daraus nicht der Schluss gezogen werden, dass bestimmte einflussreiche Palastbeamte (etwa der *mâr êkallim*) Eunuchen waren?

([2]) *CT* XXVIII 6: 6 (Alternativ-Deutung: « er wird sich gegen den König empören »).

([3]) Vgl. dazu Weidner, l. c. S. 231 f.

([4]) *ACh* Suppl. XV: 9; vgl. Šamaš II: 17.

([5]) *CT* XXVIII 42: 14.

([6]) *CT* XXX 31a: 7.

([7]) Termini: *tîšû, ešîtu, sîḫu, dalâḫu, dîḫu, dilibtu* (*ACh* Sin XVI: 6), *šaḫmaštu, rapâdu* etc.

([8]) *ACh* Sin XXIV: 51 und Ištar II: 76; (*šu-ut rêšê*).

([9]) *CT* XXXI 11: 14 (*šatammu*); *CT* XX 3: 21 und XXXIX 29: 28 (*rab* ^{iṣ}*sikkati*).

([10]) *CT* XX 7: 16 « (für den) König (bedeutet dies): seine Krieger werden ihn niederschlagen » (Var.: Sklaven in *KAR* 392: rev: 32).

([11]) term. tech.: *šar ḫammê* (lugal im-gi); vgl. *CT* XXXI 24: 26 und 25a: 20: *CT* XXVII 26: 25 u. ö.; « Omen eines Usurpators, der das ganze Land beherrschte » (zur Form s. S. 201, Anm. 2) *BRM* IV 13: 65.

([12]) *CT* XXVII 16: rev 6 und *TCL* VI 1: 8a; ähnl. *CT* XXVII 3: 23.

bricht los mit allen seinen Schrecken: « einer wird den andern töten » ([1]), « einer wird das Haus des andern plündern » ([2]), « eine Stadt verfeindet sich mit der andern, eine Strasse mit der andern, ein Haus mit dem andern » ([3]), und die Herrscher lösen sich in rascher Reihenfolge ab ([4]). « Aufstand folgt auf Aufstand » ([5]), vernichtet liegt das Land darnieder ([6]) und Notzeit ([7]) bricht an.

War der König nicht mehr imstande, seiner Feinde Herr zu werden (« der König wird das Land, das sich gegen ihn empörte, im Kampfe schwächen ») ([8]), so verlor er seinen Thron, « wurde zum *muškênu* » ([9]) oder musste fliehen ([10]). Wehe jedoch, fiel er seinen Gegnern in die Hände (vgl. die Deutungen: « sein Heer wird ihn gefangen nehmen » ([11]), « der König wird gebunden werden » ([12])), Schande und Demütigung ([13]) wurden ihm dann zuteil. « Lieferten ihn seine Sklaven (oder: Vertrauten) seinen Feinden aus » ([14]), so stand

([1]) *CT* XX 7: 29 und passim.

([2]) *ACh* Suppl. XXXI: 89.

([3]) *KAR* 148: 12 f; *CT* XXXIX 20: 132 und ähnl. *ACh* Adad XVII: 35 (mit der Erweiterung: *nam-ga-ru itti nâri*).

([4]) *TCL* VI 1: 63.

([5]) *ACh* Suppl. II, CX: 8 u. ö.

([6]) Vgl. etwa: *mâtu šulputtum uššab* (*ACh* Sin XXXIV: 30), *mâtu ḫarbûta illak* (*CT* XX 50: 19) und *nidûtum uššab* (*CT* XXVII 10: rev 9).

([7]) Zur Notzeitschilderung vgl. unten S. 212 f.

([8]) *CT* XX 36: III: 17, ähnl. KAR 437: 12 rev und passim.

([9]) *ACh* Ištar XX: 30 (*bêl mâti ... muš-ki-nu-tam illak*) u. ö.

([10]) *CT* XXX 20a: 19; *ACh* Šamaš X: 17 u. ö. (*ṭa-ri-du-tam illak*).

([11]) *CT* XXVII 29: 12.

([12]) *CT* XXVII 14: 4b; *ACh* Adad XI: 7. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die eigenartige Deutung: *šarru ú-ta-sar* (Zusatz in Šamaš XIII: 21 *ina êkalli-šu it-ta-na-᾽-dar*) in *ACh* Sin IV: 18 u. ö.: « der König wird (in seinen Palast) eingeschlossen werden (und in Bedrängnis geraten) »; als Zusatz erscheint noch *ACh* Suppl. II, V: 7 und *Rp.* 166: 3 f und 169: 6 f u. ö.: *ana minât arḫi* « für Monatsfrist ». Ich notiere auch, dass diese Deutung *Rp.* 93: 3 auf den König von Akkad, *ACh* Suppl. II, LVIII: 5 auf den von Elam bezogen wird (vgl. dazu Anm. 14 u. ö.). Von letzterem heisst es *ACh* Suppl. II, XLIX: 25 *mêsira immar* « er wird Gefangenschaft erleiden ».

([13]) *CT* XXVIII 7: 2; *ACh* Adad XIX: 29.

([14]) *ACh* Šamaš X: 9; ähnl. *ACh* Sin XXXIII: 26 (« seine aufrührerischen Streitkräfte... »). Bei dieser Gelegenheit erwähne ich noch einige « pseudohistorische » Deutungen: « der König wird zur Geissel werden » (*liṭṭûtu illak*), die *ACh* Suppl. XXX: 15, Suppl. II, XXIII: 38 u. ö. auf den König von Elam, *ACh* Suppl. II, XXIII: 51 auf den König von Akkad bezogen werden. Letztere Stelle fügt: « sein Thron bleibt (aber) bestehen, und der Königssohn wird den Thron seines Vaters ergreifen »

ihm vielleicht das Schicksal Ibi-Sins von Ur III bevor ([1]), oder « er starb im Feindesland » ([2]). Meist aber endete ein solcher Kampf mit der Ermordung des Herrschers durch die Aufrührer: « den König werden sie in seinem Palaste töten » droht das Eingeweide-Omen *BRM* IV 15: 10 ([3]). Die Sieger plündern und zerstören Residenzstadt und Palast ([4]): « (für den) König (bedeutet dies), das Land wird sich gegen ihn empören und Feuer in seinen Palast werfen » ([5]).

Nun « wechselt die Dynastie » ([6]) und « einer, der nicht thronberechtigt ist » (*lâ bêl kussî*) ([7]), der « keine (göttliche) Berufung besitzt » ([8]) oder gar « ein Unbekannter » ([9]), bezw. der « Sohn einer Witwe » ([10]), besteigt nun den Thron. Ich bemerke noch, dass unsere Texte hier einen deutlichen Unterschied zwischen einem landfremden Usurpator ([11]) (*ša lâ mât-zu*) ([12]) und einem solchen machen, der « ein Sohn des Landes » (*mâr mâti*) ([13]) ist.

Einen Blick auch auf die Kriegsführung dieser Zeit. Den Kampf leitet eine Art Kriegserklärung ein: « ein König wird dem anderen

---

hinzu. Gerade diese Stelle, die offenkundig auf ein einmaliges Ereignis Bezug nimmt, legt die Frage nahe, ob nicht hier und in ähnlichen Deutungen (vgl. S. 203, Anm. 2 u. ö.) historisches Material steckt, das aber für uns unbrauchbar ist (vgl. noch den 2. Abschnitt dieser Arbeit), da besonders in astrologischen Vorzeichensammlungen dieses Material offenbar an Hand des « Vier-Länder-Schemas » permutierend abgeändert wurde.

([1]) Vgl. Weidner l. c. S. 236.

([2]) *CT* XXVII 22: 25.

([3]) Vgl. ferner *CT* XX 7: 16, XXVII 10: 16, XXXI 9a: 23; *ACh* Adad XI: 11, Suppl. II, XXXII: 10 u. ö. Unklar, weil fragmentarisch, bleibt die Deutung *ACh* Suppl. XL: 20 (= Suppl. II, LV: 10 f.): « die Sklaven werden zum Bette des Herrn... » (vom Verbum steht nur *il-l(u)*... da).

([4]) *CT* XX 13: 10; *TCL* VI 1: 30; *ACh* Suppl. II, XCIX: 10; ferner *DA* 232: rev 43a.

([5]) *ACh* Suppl. II, XCVII: 19.

([6]) *BRM* IV 15: 23.

([7]) *CT* XXVII 22: 17 u. ö.

([8]) *ša lâ ḳibît-su*, *CT* XXVII 11: 12 rev u. ö.

([9]) *ACh* Suppl. XX: 8 und *CT* XXVII 8a: 4.

([10]) *CT* XXVII 23: 25 f., 34: 23, XXVIII 11: 10, (der Sinn dieser Deutung bleibt mir unklar; Posthumus oder uneheliches Kind?).

([11]) Unter den Usurpatoren erscheinen noch folgende seltsame Gestalten: ein *a-šib kab-ri* in *ACh* Šamaš II: 22 und ein *manzaz pâni* (g i r - s e - g a) in *ACh* Suppl. XX: 17. Vgl. ferner *ACh* Sin XXXIII 14.

([12]) *BRM* IV 13: 68.

([13]) *CT* XXVII 45: 23 u. ö.. Vgl. auch die Wendung: *lišânu aḫîtum mâta ibêl*, in *Rp.* 76: 3 u. ö.

Feindschaft entbieten » (1) oder: « die Boten bringen zwischen den Königen Feindschaft oder Frieden » (2); aber auch seinem Wüten sind bestimmte Grenzen gesetzt. Die Omendeutung: « Frauen werden im Kampfe fallen », die besonders in astrologischen Vorzeichensammlungen nicht selten ist, wird erst dann verständlich, wenn man an den noch heute geübten beduinischen Kriegsbrauch denkt, der es den Frauen gestattet, ungefährdet dem Kampfe der Männer zuzusehen. Es ist daher eine höchst unheilvolle Deutung, die sogar den Frauen den Tod durch die Waffe voraussagt. Auch den Palmgärten gebührt nach gemeinsemitischem « Völkerrecht » besonderer Schutz; ein Feind, der « die Gärten niederhaut » (3), übertritt dessen ungeschriebene Gesetze. Zudem sind ja die Kriegszüge (*ḫarrânu*) dieser Zeit doch nur Raubzüge wie die Razzien der Beduinen. « Das Land des Feindes wirst du ausplündern » (4), war eine willkommene Omendeutung, sobald « der Fürst auszog, um Beute aus dem Feindesland wegzuschleppen » (5). Wenn aber bei der Becherwahrsagung das Öl zwei gleichgrosse Blasen formte, dann war es besser, vom « Kriegszug » abzustehen; denn « für den Zug des Heeres (bedeutet dies), leer (d. i. beutelos) wird es zurückkehren » (6).

Nicht minder charakteristisch für das Kriegswesen dieser Zeit ist die Häufigkeit der Deutungen: « das Heer wird den König verlassen » od. « das Heer wird sich zerstreuen » und ähnlich (7). Das erinnert wieder an das lockere Gefüge eines beduinischen « Heeres », das von jeder Niederlage zersprengt wird. In diesem Zusammenhang sei auch die Beobachtung notiert, dass unter den vielen düsteren Vorzeichen der grossen Tafelserie « *šumma âlu ina mêlê šakin* » (« Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe liegt ») (8), die sich in erster Linie mit

(1) *šarru ana šarri nukurtam uma'ar,* so in *KAR* 428: rev 1-2, *ACh* Ištar XIII: 3; Sin IV: 17 statt *nukurtu* findet man *ṣaltu* in *ACh* Ištar XII: 23, *zirâti* in *ACh* Ištar XVI: 8, *limittu* in *Rp.* 167: 2. Ähnliche Deutungen vgl. Adad II: 2; *Choix,* S. 101: 10 u. ö.

(2) *KAR* 426: 16.

(3) *KAR* 454: rev 11.

(4) *KAR* 152: rev 21

(5) *CT* XXX 48a: 11: *CT* XX 50: rev 17; *KAR* 430: rev 2; *KAR* 437: 13 f; ferner ähnlich: *CT* XXX 26b: rev 4b; *DA,* S. 95: 4; *KAR* 427: rev 14a u. ö. Vgl. auch *CT* XXVII 25: 34 (« der König wird seinen Feind gefangennehmen und dessen Habe in seinen Palast hineinbringen »)

(6) *CT* V 6: 41.

(7) *KAR* 150: 4, 21, rev 5; *CT* XX 3: 19, 32: 80a; *DA,* S. 96: 16

(8) Letzte Bearbeitung dieser Serie durch F. Nötscher in *Orientalia* Heft 31, 39-42, 51-54 und *Orientalia* NF III, S. 177 ff.

dem Schicksale des Privatmannes beschäftigt, nur auffallend selten ([1]) der Tod in der Schlacht oder durch die Waffe vorausgesagt wird. Inwieweit man daraus auf die Zusammensetzung des Heeres (fremde Söldner?), bezw. auf seine Kampfweise schliessen darf, entzieht sich allerdings unserer Kenntnis.

Nur selten hören wir von Feldschlachten (*tâḫaz ṣêri*) ([2]), die Mehrzahl der Omendeutungen beschäftigt sich mit dem Kampf um befestigte Städte. Die « Grenzstädte » (uru-zag) ([3]), in welchen immer Wachen (oft unter dem Kommando des Kronprinzen([4])) lagen, spielten eine wichtige Rolle im Kriege und stehen im Mittelpunkt der meisten Kämpfe. Vertraute der König auf die Deutung: « die Stadt, nach der du ziehst, wirst du einnehmen » ([5]), so « umgab das Heer die Stadt » ([6]), und man forderte den Gegner zur Übergabe auf. Doch nur selten « öffnete der Feind vor dem König das Stadttor, und dieser zog ein » ([7]). Meist nahm der Belagerer Hunger und Verrat zu seinen Bundesgenossen ([8]). Erfolgte kein rechtzeitiger Entsatz ([9]) der bedrängten Festung, kamen keine Hilfstruppen ([10]), so griff der Feind die Stadttore mit Feuer an: « der Feind wird Feuer an die Türe meines Stadttores legen und ins Innere der Stadt eindringen » ([11]). Erbittertem Kampfe, bei welchem « die Stadttore von Blut gefärbt

([1]) Dagegen gibt es einige astrologische Omina, die den Schlachtentod des Königs erwähnen, vgl. etwa: *ACh* Sin XXII: 20 und Suppl. II, XXIII: 36, was gelegentlich wiederum auf den König von Amurru (so *ACh* Suppl. II, XIIIa: II: 19) oder Akkad (*ACh* Suppl. XXX: 38) bezogen wird. In letzterer Deutung wird noch hinzugefügt: « auf Befehl des Gottes Enlil », was ebenfalls darauf hinweisen könnte, dass alle diese Deutungen auf irgend ein historisches Ereignis zurückgehen (vgl. dazu S. 2 7[14]).

([2]) *CT* XXXI 49: 24; *ACh* Ištar XX: 7 und Suppl. XX: 8, Suppl. II, XXXII: 29.

([3]) *CT* XXXI 19: 25; *CT* XXX 14: 21, 23a: 7; *DA*, S. 6: 4; ferner *Choix*, S. 63: 5 (« deine schwache Grenzstadt wird der Feind einnehmen »).

([4]) *CT* XXX 14: 10 (« der Königssohn wird die Stadt, die er bewohnt, dem Feinde übergeben ») und ähnl. *ACh* Suppl. XLIX: 3; Suppl II XXVIII: 9.

([5]) *KAR* 150: 11 (ähnl. Z. 7); vgl. noch *KAR* 434: rev 16.

([6]) *DA* S. 226: 11; *CT* XX 3: 25 f, 47: III: 49, 50: 8 u. ö.

([7]) *CT* XXXIX 28: 4 und 9; ferner *KAR* 148: 9.

([8]) *ACh* Sin XXXIII: 76.

([9]) *TCL* VI 1: 15 und rev 40.

([10]) Vgl. dazu *KAR* 422: rev 24; *DA* S. 6: 9f.; *Choix*, S. 100: 4; *KAR* 148: 30.

([11]) *KAR* 148: 6; *CT* XXVII 44b: 3; *Rp*. 156: 3; und ähnl. *CT* XXXI 9a: 8, pass. u. ö.

waren » (1), folgten Plünderung und Zerstörung (2) der Stadt, und das Niederwerfen der Mauern und Tempel (3), sowie das Wegschleppen der Götterbilder (s. auch S. 222 f.) waren die Zeichen des Sieges.

Erst späteren, glücklicheren Herrschern blieb es vorbehalten, « die zerstörten Mauern wieder herzustellen und die zerstreuten Bewohner zu sammeln » (4) und das « verwüstete Land (wieder) zu besiedeln » (5).

Ein beliebtes Kriegsmittel bestand darin, dem Feinde das Wasser abzuschneiden (6) (dazu Meissner, *BuA* I, S. 108 f), und an einer vereinzelten Stelle (*TCL* VI 13: rev 4) (7) scheint auch vom Abdämmen eines Flusses (dazu *BuA* I, S. 109) die Rede zu sein. Schliesslich möchte ich auch noch auf einige Deutungen hingewiesen haben, die von Kämpfen zu Wasser Nachricht geben, wie etwa: « am Flusse wird er die Schiffe des Feindes einnehmen, am Trockenen das Heer des Feindes vernichten » (8) und « deine Schiffe wird der Feind zerschlagen » (9).

Eingeschlossen im ewigen Kreislauf von Saat und Ernte erträgt das Land geduldig die wechselnden « Weltherrscher ». Seine Wünsche und Befürchtungen gelten dem Gedeihen der Ernte (*šur-ri-e še-im,* passim) und dem Werfen der Tiere (*talitti bûli,* passim) (10); die

(1) *CT* XXVIII 42: 4.

(2) *KAR* 427: 13: *CT* XXX 24b: 28; Adad XXXIII: 9; *CT* XXVII 47: 27.

(3) *CT* XXXI 38: I: 6a; *Rp.* 157: 5; *ACh* Sin XXV: 27; Sin XXXIV: 53; Adad I: 9.

(4) *ACh* Suppl. II, XXXII: 42.

(5) *DA,* S. 18: Z. 12; dagegen *ACh* Suppl. XXXIII: 52; vgl. auch *CT* XX 5: 16 « die zerstreuten Schafe werden sich sammeln und auf den Befehl ihres Hirten achten ».

(6) *CT* XX 13: rev 2 f und 8: 18.

(7) *rubû šumma*^{ma} *nâra is-sik-kir šumma*^{ma} *âla iṣabbat;* vgl. dazu das historische Ereignis in King, *Chronicles* II, S. 21: 7 ff (Abi-ešuḫ dämmt den Tigris ab).

(8) *CT* XX 50: rev 7.

(9) *CT* XX 50: 21.

(10) Vgl. *CT* XXVII 1: 7, *ACh* Ištar XX: 96 (*talittu irappiš*); dagegen *šumkuttim bûlim,* passim. Für den Nachwuchs an wildlebenden Nutztieren vgl. die Deutungen: « die Fische in den Flüssen werden laichen und die Vögel in der Höhe (*ina šamê*) Eier legen » in *CT* XXXIX 22: 5; *ACh* Suppl. XLIX: 7 und Suppl. II, LXVIII: 13. Vgl. ferner *agargar nûnê* in *ACh* Sin XXV: 63 und *tibût nûnê* in *ACh* Sin XXIV: 25 (zu letzterer Stelle vgl. *BuA* II S. 249[3]).

Sorge um Regen (*zunnu*) und Hochflut (*mîlu*) lässt den Landmann nach den Vorzeichen des Himmels und der Erde sehen. « Schickt aber der Himmel keinen Regen » (1), « ziehen Wolken dahin, die ohne Wasser sind » (2) und « wird die Hochflut in den Quellen zurückgehalten » (3) bezw. « geht sie, ohne zu bewässern, zurück » (4) oder « bricht der Fluss durch und hat keinen Damm » (5), so steht Hunger und Not (*ḫušaḫḫu, ṣunḳu, nibrêtu, kûru*) vor der Türe. « Das Getreide wird kostbar » (6); denn « die Speicher sind leer geworden » (7) und selbst « der König leidet Hunger » (8). « Ihre beste Habe müssen die Bewohner verkaufen » (9), ja sogar « ihre Söhne (Töchter) » (10), um ihr Leben zu fristen. Die Not wird so gross, dass Silber so kostbar wird wie (früher) Gold (11). Zur Notzeitschilderung gehört noch das Motiv des Kannibalismus: « Menschenfleisch wird gegessen werden » (12), und « einer wird das Fleisch des andern essen, einer sich mit der Haut des anderen bekleiden » (13).

Waren auch Ea, der die Hochflut lenkt, und Adad, der Herr des Wetters, dem Landmann gewogen und hatten verständige Fürsten « Kanäle graben lassen, um die Ernährung des Landes zu si-

(1) *CT* XXX 5: 2.

(2) *ACh* Suppl. XXXIII: 53 f.

(3) *CT* XXXIX 20: 130 und *ACh* Sin XXXIII: 42 (« der Zorn Ea's hemmt die Hochflut in den Quellen »); dagegen *ACh* Suppl. II, XVIII: rev 10 (« Ea vertieft die Quellen »).

(4) *DA*, S. 217: 11.

(5) *CT* XX 5: 16a, ähnl. *CT* XX 32: 53, 50: 10.

(6) *ACh* Ištar XVI: 3; vgl. noch *Rp.* 88: 4 (*ši-im iḳ-ḳir*). Ausser Getreide und Sesam erwähnen unsere Texte noch Emmer (ÁŠ-AN-NA), Platterbse (*ḫalluru*), Erbse (*kakkû*), Bohne (gú-gal), ferner *kiššenu*. u. a. m.

(7) *ACh* Sin XXV: 51; vgl. auch Sin XXXIII: 60 und *CT* XXX 20a: 21.

(8) *ACh* Sin III: 16 und XXXV: 23.

(9) *CT* XX 50: rev 19 (*ana KI-LAM šûṣû*).

(10) *ACh* Sin XXV: 8 (Töchter), Sin XXXIV: 57 (Kinder, *šerru*); vgl. noch *ACh* Suppl. XX: 18, wo als Variante: « sie werden hungern und (daher). verkaufen » (*pašâru*) steht. Vgl. weiters *CT* XXVII 47: 14 « die Leute werden den (Verkaufs)preis ihrer Kinder aufessen ». Dagegen ein unklare Stelle *KAR* 389: II: 14.

(11) *kaspu ḫurâṣa isaḫḫar* in *ACh* Šamaš XI: 74 und 77.

(12) *ACh* Šamaš X: 5 und Sin XXV: 16, passim.

(13) *ACh* Adad XVII: 36 und Suppl. LIX: 15. Zur Notzeitschilderung gehört auch die Wendung: « Die Mutter wird der Tochter das Tor verschliessen » in *CT* XXVII 14: 23 und *ACh* Suppl. II, XXXII: 30, die auch bei der Beschreibung einer Hungersnot in den sog. Klageliedern (vgl. etwa Reisner, Nr. 1 und KB VI_1 S. 276: 32) Anwendung findet.

chern » [1], so hatte er doch noch viele und bittere Feinde. Neben dem « Westwind, der sich erhebt und die Ernte vermindert » [2], war der Sturmwind (*meḫû*), der « das Land zerstört » [3] und der Sandsturm (*abûb epirti* oder *abûb tabâli* genannt) [4] besonders gefürchtet. Dann gab es nicht wenige tierische Schädlinge, in erster Linie die Heuschrecken, die « herankommen und die Ernte vernichten » [5] oder « die Dattelpalmen (ab)fressen » [6]. Weiters den « Mund » (sum. ka) und « Fresser » (*âkilu* Raupen), die das Getreide vernichten [7]; die Mäuse und *kamûnu* zerstören die Rohrbestände, die für die Wirtschaft des Landes von Wichtigkeit sind [8].

« Gossen » jedoch « die Götter Fülle über das Land » [9], gewährte die Göttin Nindaba den Feldern Überfluss [10] und gelang es, die Ernte ungestört von Räubern [11] in die Speicher zu bringen, dann « herrschte Überfluss im Lande » [12] und « das Land, das Böses mitgemacht hatte, konnte sich an Speise sättigen » [13]. So reichlich waren Sesam und Getreide vorhanden, dass « für den (früheren) Kaufpreis eines Ḳa, ein Kurru (300 mal so viel) gegeben wurde » [14].

(1) *CT* XXX 31a: 5; ferner *ACh* Suppl. II. XV: 9 (« den nicht ausgegrabenen Fluss wird er vertiefen und an dessen Ufer wohnen »). Zu den Überschwemmuungen vgl. die interessante Deutung *ACh* Suppl. II. LXVI: 3 « Zur Hitze(zeit) wird Šamaš, zur Kälte(zeit) Adad überschwemmen » (= *ACh* Suppl. L: 2).

(2) *ACh* Suppl. XXXI: 47; dagegen ein guter Wind (*šâru ṭâbu*) in Suppl. II, LV: 21 und ein « Reife-Wind » (*šâru ḫar-pu*) in *ACh* Suppl. II, XLIX: 77. Vgl. noch S. 216[1].

(3) *ACh* Adad X: 10.

(4) *ACh* Suppl. XX: 18, XXII: 6.

(5) *ACh* Suppl. XXXI: 44; ferner Suppl. XXXIII: 52; *DA*, S. 8: rev 21 und auch *CT* XXXVIII 45: 7.

(6) *ACh* Sin XVIII: 11.

(7) *CT* XX 33: 89b und ähnl. *ACh* Suppl. XXXIII: 4; ferner *pû u âkilu* in *ACh* Šamaš X: 94; *mu-nu* (Raupe) *u âkilu* in Suppl. II, XXXII: 58; vgl. ferner: *ša-as-su-ru* (Larve) in *CT* XXXIX 15: 27; Wanderratte in *Rp*. 28: 4.

(8) *ACh* Sin XVIII: 9, Suppl. II, VIII: 6 und *CT* XXXIX 9: 10.

(9) *ACh* Suppl. II, XCI: 14 rev und L: I: 15; ferner Suppl. XXXIII: 42u. 70.

(10) *CT* XXXIX 5: 50; ferner *napaš* ^{d}*Nisaba*, passim.

(11) Vgl. *ACh* Suppl. II, XV: 2 « am Tage der Ernte wird Unruhe sein, und das Getreide wird nicht in die Speicher kommen » und *CT* XXXIX 9: 11b « der Feind wird die Ernte plündern ».

(12) *duḫdu u ḫegallu ina mâti ibašší*, passim; vgl. auch *ACh* Suppl. II: 22 « die Stadt wird Überfluss ernten ».

(13) *ACh* Suppl. II, LV: 23 und ähnlich *TCL* VI 1: rev 6.

(14) *ACh* Ištar XVII: 12 ff, Suppl. II, LXXIII: 47 und *Rp*. 185: 11.

Jetzt gab es Gold in Fülle (1) und mancher Glückliche konnte ausrufen: « Wohin soll ich das Getreide schütten? wohin das Geld tun? » (2) oder gar: « Es gibt nichts wie ich bin » (3).

Wie selten sind aber solche naive Ausbrüche der Zufriedenheit. Ein ganz anderes und düstereres Bild erhält man bei einer bloss flüchtigen Durchmusterung der Deutungen der Serie « *šumma âlu ina mêlê šakin* », die fast durchwegs der Sphäre des privaten Lebens entnommen sind. Neben Hungersnot (s. o.) und Krankheit (4) musste man Gewalttat und Unrecht seitens des Königs fürchten. « War der König zornig gegen den Mann » (5) oder begierig nach seinem Besitz (6), so « ergreift ihn die Hand des Königs » (7) und « der Befehl des Palastes fällt auf das Haus » (8) und entreisst es ihm (9), dem auch noch « die Haft des Palastes » droht (10).

Die Sorge um den « Marktpreis » (*maḫîru*) spiegelt sich in vielen Deutungen wieder. Sein Steigen und Fallen sucht man meist aus astrologischen Vorzeichen zu erforschen (11). Auch Rechtsstreitigkeiten werden gelegentlich erwähnt. Wer das Unglück hatte, « einen Rechtsstreit zu bekommen » (12), wurde « vor Gericht gela-

(1) *ACh* Ištar XII: 21.

(2) *CT* XXXVIII 36: 68.

(3) *KAR* 382: 11. Vgl. noch *CT* XXXIX 33: 62 *e-ki-a-am lu-uš-kun*.

(4) Eine kleine Auswahl der üblichen Krankheitsnamen in den Omentexten: neben den häufigen Termini gig-an-til-la, *dibiru, bennu, iškakku dIrra, lipit dLabarti, ukultu dNergal* u. a. m. erwähne ich: *me-iḳ-tu* (*ACh* Suppl. II, LXXVIII: 10), *ip-ga* (*ACh* Suppl. II, LXXXIV: 2), *a-šu-ú arkû* (*CT* XXXIX 14: 7), *aḫ-ḫa-zu* (*CT* XXXIX 14: 8), *di-'-a* (od.: *di-ḫu*) (*CT* XXXIX 9: 2 ff), *su-a-lum* (*CT* XXXIX 14: 6), *šu-lu* und *ḫaḫ-ḫu* (*CT* XXXIX 19: 122 u. 129) etc. Vgl. weiters die Deutungen: *bêltum murṣi na-aḫ-šá-ti marṣatat* (*KAR* 153: 12), *a-ku ina birki ameli ibaššîši* (*BRM* IV 13: 14), *lu me-e lu iš-ru-ba mali* (*CT* XXVIII 40: 13) u. a. m.

(5) *CT* XXXI 10b: 12.

(6) *CT* XL 33: rev 12 und 15.

(7) *CT* XXXVIII 28: 17.

(8) *CT* XXXVIII 10: 27 und *CT* XL 7b: 50.

(9) *CT* XXXVIII 22: 9.

(10) *CT* XL 10: 15 und 36.

(11) Vgl. etwa *ACh* Šamaš X: 5 « der Marktpreis verringert sich », Šamaš X: 88 (vgl. *CT* XXVII 21: 12, *Rp.* 43: 6) « bleibt fest », *ACh* Sin XXXIII: 71 « erholt sich » und *Rp.* 222: 2 « steigt ». Weiters: « das Land wird einen hohen (*napšu*) Marktpreis geniessen » in *BRM* IV 13: 58 und vielen anderen Stellen.

(12) Vgl. *CT* XXVIII 40b: 10 (« schnell wird er einen Rechtsstreit bekommen ») oder *CT* XXXVIII 11: 33 (« das Haus wird einen Vindikanten erhalten »).

den » ([1]) und musste « gegen seinen Gegner bestehen » ([2]). Unterlag er, so konnte es dazu kommen, dass er, um « seinen Vertrag zu erfüllen » ([3]), Hab und Gut verkaufen musste ([4]) oder gar selbst « ins Haus der Schuld eintreten », wo er seinem Gläubiger dienen musste ([5]).

Die Zustände dieser Zeit charakterisieren die « Räuberbanden, welche die Strassen besetzt halten » ([6]) und « das Land zugrunde richten » ([7]). Gross und klein wird von ihnen in die Gefangenschaft geschleppt ([8]) und auch vor Mord scheuen sie nicht zurück ([9]). Daneben muss noch das Wüten der wilden Tiere Erwähnung finden ([10]), welche dem Menschen auflauern (« diesem Mann wird ein Löwe auflauern und ihn niederschlagen ») ([11]) und (bes. die Löwen) « die Wege absperren » ([12]), während Schlangen ([13]) und wütende Hunde ([14]) die Menschen beissen.

Was das Familienleben des Einzelnen anlangt, so nimmt die Sorge um die Nachkommenschaft, wie uns die vielen diesbezüglichen Deutungen der Vorzeichensammlungen lehren, eine zentrale Stellung ein. Um « einen Namen zu haben » ([15]), war es höchst erwünscht, wenn « die Frau des Mannes einen Knaben gebar » ([16]), so dass ein « echter Erbsohn im Hause war » ([17]). Die Furcht vor den Gefahren der Geburt zeigen uns die vielen Vorzeichen, die sich mit dem Schicksal der Schwangeren beschäftigen. « Erfolgte die Geburt nicht leicht » ([18]),

(1) *KAR* 382: rev 8.
(2) *CT* XXXIX 4: 44; *CT* XXX 24b: 29 und *Choix*, S. 54: 30 f.
(3) *giṭ-ṭa-šu i-gam-mar;* u. vgl. nächste Anmerkung.
(4) *CT* XXVIII 40: 15.
(5) *ana bît ḫubulli irrub tamkaru ibêlšu*, *CT* XXXIX 4: 37 (=6b: 10) u. ö.
(6) *ACh* Sin XXIV: 11, Suppl. II, XCVII: rev 9; ferner *ACh* Sin IV: 13 u. ö.
(7) *DA*, S. 220: 6; vgl. auch *ḫu-ub-bu-tu ina mâti i-man-du* in *Rp.* 153: rev. 5.
(8) *CT* XXXIX 25: 15; vgl. noch *CT* XXXIX 30: 56.
(9) *CT* XXXVIII 35: 51 und ev. *CT* XXXIX 25: 15.
(10) Es werden *nêšu* (Löwe), *barbaru* (Wolf), *aḫû* (Schakal), *zîbu* (Schakal), *ṣîru* (Schlange) u. a. Tiere erwähnt.
(11) *CT* XXXIX 30: 58b.
(12) *ACh* Sin XXXIV: 26 und *CT* XX 31: 37 (und 38), passim.
(13) *ACh* Sin XXXIV: 28; *CT* XXXIX 22: I8 und *DA* S. 9: rev 34. Weiters *CT* XXXIX 14: 9-10.
(14) Vgl. bes. *ACh* Suppl. XXXVII: 32 u. ö.
(15) *KAR* 389: rev 35.
(16) *CT* XXX 8d: 9; *Rp.* 97: 3 u. ö.
(17) *CT* XXVII 37: 24 (ähnl. *CT* XXXVIII 10: 8) und passim.
(18) *ACh* Šamaš IX: 14, Suppl. II, L: II: 10 f, u. ö. (vgl. auch *Rp.* 207: rev 5).

so « starben » oft « die Schwangeren mitsamt ihrer Frucht » (1). Verlief aber die Geburt in Ordnung (2) und gebar « eine Frau, die noch nicht geboren hatte » (3), so griffen die Wünsche der glücklichen Eltern hoch hinauf, vgl. die Deutungen: « ein Genie wird im Hause des Mannes geboren werden » (4) oder « sein Erbe wird den Palast beherrschen » (5).

Obwohl auffallend oft Deutungen erscheinen, die auf eine Untreue der Frau hinweisen (« die Frau des Mannes wird beschlafen werden ») (6), scheint doch grosser Wert auf die Erhaltung der Ehe gelegt worden zu sein. Dies zeigt sich darin, dass Deutungen, welche eine Scheidung voraussagen (wie etwa: « Mann und Frau werden die Gemeinschaft trennen » (7), « Scheidung von Gatte und Gattin » (8) etc.) stets ungünstigen Vorzeichen entsprechen. Wir besitzen natürlich auch Nachrichten über eheliche Zwistigkeiten (« die Frau wird ihren Mann quälen » (9), « Mann und Frau passen nicht zueinander » (10)). Die Eifersucht wird hierbei eine grosse Rolle gespielt haben. Wenn « die Herrin eine Nebenfrau erhält » (11) oder « eine Sklavin, die ihr Herr

(1) *ACh* Ištar VI: 24 f u. passim, ferner *CT* XXVIII 16a: rev 4, 17: 23 und *ACh* Suppl. II, LV: rev 17 und die Stellen der vorhergehenden Anmerkung. Vgl. noch *ACh* Ištar I: 68 (der « böse Wind » als Feind der Schwangeren).

(2) *ACh* Suppl. II, CXIX: 24 u. ö. (*danan eriâti* in *ACh* Adad X: 13 u. ö.).

(3) *CT* XXX 30a: 5a; vgl. auch *DA* S. 221: 13 (« die Frau des Mannes wird beim ersten Mal schwanger »). Die Geburt von Zwillingen (*tu'âmu, mašê, mašâti*) erscheint nach *CT* XXX 8d: 10 f erwünscht, während *CT* XXXVIII 3: 64 daran eine unheilvolle Voraussage knüpft.

(4) *CT* XXVII 16: 12 und 15.

(5) *CT* XXVII 17: 36.

(6) *KAR* 152: rev 11 f: *Choix*, S. 14: rev 8; *CT* XXXI 33: 24a u. ö. In *CT* XXXVIII 50: 50 mit dem Zusatz: « und ihr Mann wird (sie) ertappen ». Dagegen möchte ich die Stelle *ACh* Šamaš IX: 45 u. ö. *mût (!) aššat šarri it-ta-na-a-ak*, die Meissner, *BuA*, II S. 438 auf die Untreue der Königin bezieht, eher: « der Tod der Königin wird betrauert werden » übersetzen (*nâku* statt *nâku*), u. z. wegen des Zeichens ug_6, das Meissner unübersetzt lässt.

(7) *KAR* 386: rev 41.

(8) *CT* XXXIX 49: 46 und ähnl. *KAR* 152: rev 31.

(9) *CT* XXXVIII 12: 64.

(10) *CT* XXVII 4: 16. Vgl. noch die fragmentierte Stelle: « die Frauen des Mannes werden . . . (*it-ta-ba-a-*[. . .]) . . . und bei ihren Gatten nicht wohnen » in *ACh* Suppl. XXXIII: 68 f u. ö.

Vgl. ebenso Meissner in *BuA* I, S. 405 (nach *CT* XXXIX 45: 39).

(11) *KAR* 152: 12 und 437: rev 9.

liebt, sich ihrer Herrin gleichachtet » (1) und so deren Hass erregt, so konnte es wohl dazu kommen, dass « die Frau des Mannes ihren Gatten töten liess » (2), oder dass sich das düstere Omen: « durch die Hand seiner Gattin wird er fallen » (3) erfüllte.

Gegen eine Teilung und Zerstreuung des Familienvermögens wenden sich auch einige Deutungen, die wie « die Brüder werden (das Vatererbe) teilen » (4) und « die Söhne werden das Vermögen ihres Vaters zerstreuen » (5) auf ungünstige Vorzeichen zurückgehen. Von rechtshistorischem Interesse ist noch die Deutung: « die Söhne werden sich (bereits) zu Lebzeiten ihres Vaters trennen » (6).

Das religiöse Leben dieser Zeit wird man kaum nach den dürftigen Nachrichten beurteilen dürfen, die in unserem Textmaterial erscheinen; ist doch der Stoffkreis der Deutungen überwiegend praktisch orientiert. Am häufigsten treffen wir die bekannte Vorstellung, dass « die Götter » als Ausdruck ihres Zornes « das Land (die Stadt) verlassen » (7) und dann in der Ferne weilen (*ilâni rukûti*) (8). Ihre Rückkehr bedeutet dann Versöhnung (*taiârat ili*): « die fernen (Var.: erzürnten) Götter werden ins Land zurückkehren » (9).

Der Einzelmensch besitzt « Schutzgottheiten » (*dŠêdu, dLamassu*) (10), die ihm Hilfe und Beschützung bieten (11), was er ihnen mit reichlichen Opfern entgeltet (12). Doch konnte sein Gott auch

(1) *CT* XX 39: 10f.
(2) *CT* XX 43: I: 2; *KAR* 437: rev 12b (vgl. auch *DA*, S. 19: 41f).
(3) *CT* XL 10: 48.
(4) *CT* XXXVIII 48: 60; *CT* XL 6: 12 und 20: 8, u. passim.
(5) *CT* XXVIII 40: 16.
(6) *CT* XXXIX 35: 44 u. ö.
(7) Vgl. *CT* XX 7: 13 und 25 u. ö. Eine andere Wendung bietet *CT* XXXIX 18: 89 « die Götter werden zornig auf das Land blicken » (*ik-ki-lim-mu-û*) (opp.: *naplusu*).
(8) So in *ACh* Adad VI: 16; dagegen Šamaš XIV: 9 *ilâni šabsûti*, Ištar I: 1 *zinûti* u. ähnl., pass.
(9) Zu *taiârat ili* vgl. *KAR* 423: III: 13f; *CT* XX 39: 15a; *DA*, S. 95: 6f u. ö.
(10) *CT* XX 50: rev 21; *CT* XXXI 42: 12 u. passim.
(11) *ṣillu ili* (*KAR* 423: II: 23, *V R* 63: II: 33; *Choix*, S. 100: 5), *ilu rêṣušu* (*CT* XXXIX 4: 36), *ḫiṣini ili* (*CT* XX 31: 6) u. ö.
(12) Arg. *CT* XL 48: 21 « (was diesen) Mann (anlangt): so wird sein Gott (*ili-šu*) und seine Göttin (*dIštari-šu*) zürnen, seine Opfer werden nicht angenommen werden »).

« zornig gegen den Menschen werden » (1), ihn verlassen (2) und sich sogar « einem anderen zuwenden » (3).

« Zur Seite des Heeres » (4) gehen Šamaš und die kämpfende Ištar und gewähren Sieg und Beute. Aber « ein Gott kommt » auch « dem Feindesheer zu Hilfe » (5), und wenn « der Fürst auf Befehl Šamaš' den Feldzug unternimmt » (6) und « die Götter dem Lande nicht zum Unglück geraten haben » (7), konnte der Herrscher sein Ziel erreichen. Hatte aber der *barû*-Priester keinen « verlässlichen Auspruch des Gottes » (8) verkündet und wollte Enlil « die Regierung ändern » (9), « den Thron dem Feinde geben » (10) oder « das Land ins Unglück führen » (11), so leiht er dem Feinde seine göttliche Waffe (12) und bewirkt durch sein Wort überall Vernichtung (13). Dann « verwirren die Götter die (vier) Weltteile » (14), « stürzen die Länder in Unruhe, hören nicht auf Gebete und Flehen und antworten nicht mehr den Sehern durch ihre Vorzeichen » (15).

Ganz vereinzelt sind Zeugnisse religiöser Empfindung (16) Viel wichtiger erscheint es dem Frommen, ob er auf die « Zeichen » und Aussprüche der Götter vertrauen darf oder ob sie « Unwahrheit dem Menschen verkünden » (17).

(1) *CT* XXXI 31: 29; *CT* XX 4b: 13 (!), 26: 11a; *CT* XXXIX 4: 42; *TCL* VI 9: rev 10; *Choix*, S. 23: 16 u. ö.

(2) *KAR* 148: 27.

(3) *Choix*, S. 46: 11.

(4) *CT* XX 31: 6, XXX 23a: 7, 16, 26b: rev 5 f, XXXI 9a: 1, 8 u. ö.

(5) *KAR* 422: rev 16.

(6) *ACh* Suppl. XXX: 22; *TCL* VI 3: rev 32.

(7) Vgl. *ACh* Sin III: 1a, Suppl. II, XXIX: 21 u. ö.; dagegen (*ana damikti malâku*) in *Rp*. 45: 4 u. ö.

(8) *CT* XX 33: 115 u. ö.

(9) *CT* XXVII 48: 16.

(10) *ACh* Sin III: 1b.

(11) *BRM* IV 13: 61.

(12) *ACh* Sin III: 12.

(13) *CT* XX 3: 13 f (= 32 : 70): *dEnlil amâta-šú saḫpat ka-liš išakkanan*.

(14) *ACh* Sin III: 14, Ištar XX: 12 u. ö.

(15) *ACh* Suppl. II, LXII: 23ff und positiv *Rp*. 186: 2 rev ff, 187: 8ff u. ö. Vgl. weiters *ACh* Sin XXXV: 41 (*ilâni ana teṣlît šarri iḳullu*).

(16) Vgl. etwa « der Lebenspfad des Menschen ist von Gott gelenkt, er gibt ihm Speise und Trank in Fülle » in V *R* 63: II: 11 u. pass.

(17) *ACh* Adad XII: 14.

***

Da die in der assyriologischen Literatur als « historische Omina » bekannten und oft bearbeiteten Textstellen der keilschriftlichen Vorzeichensammlungen lediglich auf Grund des Kriteriums des Vorkommens historischer Personennamen aus den Omendeutungen herausgehoben werden, liegt es nahe zu fragen, inwieweit in den anderen Omina der « empirischen » Gruppe (dazu S. 201 f) geschichtliches Material enthalten ist. Haben sich schon die Deutungen der « rationalen » Gruppe (vgl. den vorigen Abschnitt) als eine bemerkenswerte Fundgrube von Nachrichten über Leben und Treiben der frühbabylonischen Zeit erwiesen, so muss dies wohl in viel höherem Masse bei Vorzeichen der Fall sein, die uns von tatsächlich stattgefundenen Ereignissen berichten.

In Form einer bescheidenen Nachlese zu der Arbeit Weidners in *MAOG* IV (vgl. auch *RSO* 9, 287 ff) bringe ich hier eine kleine Anzahl Omendeutungen, die solche Nachrichten beinhalten. Diese Ereignisse — die durchwegs den Stempel der Einmaligkeit tragen — als « historisch » anzusehen, hindert einzig die Unmöglichkeit, sie auch nur annähernd im bekannten geschichtlichen Rahmen der Zeit einzuordnen. Nur Deutungen, die auch Ortsnamen aufweisen, bieten gelegentlich einen diesbezüglichen Anhaltspunkt, weswegen sie in den nachfolgenden Ausführungen voranzustellen sind.

Auffallende Herrschergestalten und markante Ereignisse, wie der wunderbare Aufstieg einer neuen Dynastie oder der tragische Sturz einer solchen, haben ihren Niederschlag nicht allein in den sog. historischen Omina gefunden, sondern auch in solchen, die sich mit mehr oder minder deutlichen Anspielungen begnügen, dem Wissenden unverkennbar, uns oft ein Rätsel.

So erzählen uns etwa von der einzigartigen Herrschaft der Königin Kù-Ba'u nicht nur das bekannte Geburtsomen *CT* XXVIII 6: 1–4 (dazu Weidner, l. c. S. 229 f), sondern auch zwei weitere Omina:

« Gesetzt, eine Frau gebiert ein Schwein, so wird eine Frau den Thron ergreifen » (*CT* XXVII 14: 6).

« Gesetzt, der « Palast der Eingeweide » ist dreifach, ein (Teil) rechts, ein (Teil) links gelegen, so wird eine Herrscherin (*bêltum*) den Thron ergreifen » (*BRM* IV 15: 22).

Auch das unglückliche Schicksal des letzten Herrschers der glanzvollen dritten Dynastie von Ur ist weit öfter Gegenstand von

Omendeutungen, als die von Weidner l. c. S. 236 f zusammengetragenen Textstellen zeigen. Von *TCL* VI 1 : rev 18 (Leber-Omen) (¹) abgesehen, finden wir die Zerstörung der Stadt Ur (n i g – ḫ a – l a m – m a *Uri*ᵏⁱ) fast nur in astrologischen Vorzeichensammlungen erwähnt (²). Das Mondfinsternis-Omen *ACh* Sin XXXIII : 81 f gilt dem « König der Weltherrschaft », womit zweifelsohne Ibi-Sin von Ur III gemeint ist denn es lautet: « Vernichtung von Ur, Zerstörung seiner Mauern wird sein », vgl. weiters die ganz ähnlichen Stellen *ACh* Sin III : 142, Suppl. II, XIII : 8 und *Rp.* 171 : 5, 172 : 2. In *ACh* Suppl. II, II : 26 wird dabei auf den Sturz der Dynastie hingewiesen: « Verheerung von Ur, die Dynastie wird wechseln ».

Ein neues Ereignis in diesem Zusammenhang teilt uns das Omen *ACh* Sin XXXIV : 60 mit: « Zerstörung des Tempels É-giš-šir-gál ». Diese Zerstörung des Sintempels in Ur fand sicherlich bei der Eroberung durch die Elamier statt, die eben das Ende der Stadt und des Reiches herbeiführte. Nach altorientalischer Auffassung konnte ein solches Heiligtum, das Zentrum des mesopotamischen Sinkultus, einzig und allein auf Befehl des Herrn dieses Tempels und zum Zweck der Bestrafung seiner sündigen oder ungehorsamen Verehrer vernichtet werden. Auch hierfür kann ein Beweis aus der Omenliteratur beigebracht werden; denn in *ACh* Sin XXXIII : 86 (Mondfinsternis am 20. Adar) heisst es: « Vernichtung von Ur auf Befehl des Gottes Sin » (*ina amât* ᵈ*Sin*).

Anknüpfend an diesen Gedanken erwähne ich hier noch die Stelle *ACh* Suppl. II, LXIII : I : 26 (Fixsternvorzeichen), die offenbar auf eine ähnliche Vernichtung einer Stadt samt Tempel durch den Gott Ninurta anspielt, wobei nur Nippur gemeint sein kann (³): « Ninurta wird den Hochsitz der Götter zur Ruine machen (*ana karmi utâr*) ».

(¹) *amûtᵘᵗ šar Akkadiᵏⁱ šá* n í g - ḫ a - l a m - ma « Omen des Königs von Akkad über Zerstörung ».

(²) Nur in der 88. Tafel der Serie « *Šumma âlu ina mêlê šakin* », u. z. *CT* XXXIX 32 wird Zeile 22 und 23 (ev. auch 17) die Zerstörung von Ur erwähnt. Es sei hier noch angemerkt, dass in den Deutungen eben dieses Textes (der mit dem Vorzeichen: « Gesetzt, Honig wird im Lande gesehen » beginnt) auffallend oft die Wendung n i g - ḫ a - l a m - m a . . .ᵏⁱ « Zerstörung der Stadt . . . » erscheint; wir finden hier nachstehende Ortsnamen (neben Ur): Nippur (Z. : 3, 4), Uruk (Z. : 8), Larsa (Z. : 9), Dêr (Z. : 10), Ešnunna (Z. : 11), Agade (Z. : 12), Isin (Z. : 18), Girsu (Z. : 19), Sippar (Z. : 20), Babel (Z. : 21) und Adab (Z. : 25, 26, 27).

(³) Ninurta's Tempel Éšumedu stand wie der seines Vaters Enlil in Nippur; vgl. *BuA* II, S. 9.

Von einer wohl viel weiter zurückliegenden Zerstörung der heiligen Stadt Eridu erzählen die Deutungen *ACh* Adad XVII: 18 und Suppl. II, LXX: 25, welche dieses Ereignis mit Donner aus einer bestimmten Himmelsrichtung in Verbindung bringen: « die hochragenden Heiligtümer von Eridu werden erniedrigt werden, die Mauern der Kultstadt werden zerstört werden » (1).

Boten alle diese Deutungen wenigstens den Anhaltspunkt eines Ortsnamens, so bleiben wir bei den nachstehenden völlig im Dunkeln über Zeit, Schauplatz und Träger der Handlung.

Zuerst ein Vorzeichen mit einer komplizierten und etwas unklaren Deutung:

ûmu 20$^{\text{kám}}$ *Sin u Šamšu itti a-ḫa-meš innamrû*$^{\text{meš}}$ *ummân man-da itabbi-ma mâta ibêl*$^{\text{el}}$ *parakkê*$^{\text{meš}}$ *ilâni*$^{\text{meš}}$ *rabûti*$^{\text{meš}}$ *ZI.MEŠ* $^{\text{d}}$*Enlil ana* $^{\text{mât}}$*Elamti*$^{\text{ki}}$ *illak DUG-GA* (2) *ina 30 šanâte*$^{\text{meš}}$ *tuk-tu-ú ut-tar-ru ilâni*$^{\text{meš}}$ *rabûti*$^{\text{meš}}$ *ašra-šu-nu i-tur-ru*

« Werden am 20. Tage Mond und Sonne zusammen gesehen, so wird die *manda*-Horde herankommen und das Land beherrschen; die Hochsitze der grossen Götter werden sie (einnehmen?); Enlil wird nach dem Lande Elam ziehen. Auf (seinen) Befehl (jedoch) (3) werden sie nach 30 Jahren Rache nehmen und die grossen Götter werden an ihren Platz zurüchkehren ».

Der Deutungsteil dieses Vorzeichens scheint — wie dies des öfteren der Fall ist — aus zwei Wendungen zusammengesetzt: Einfall und Herrschaft (s. u.) der *manda*-Horden — Eroberung von Nippur durch die Elamier und Rückholung des Enlil-Bildes nach 30 Jahren.

Was vorerst die *ummân-manda* anlangt (4), so ist diese Bezeichnung in den Omentexten meist als Appelativum zu fassen (dazu vgl. Landsberger-Bauer in *ZA* 37, S. 81 f) und bezeichnet unbekannte, ins Kulturland einfallende (*tebû, tebûtu*) (5) Volksgruppen.

(1) Wortlaut der ganzen Deutung: *enâte*$^{\text{meš}}$ *ana ḫa-i-ri-ši-na i-ḫaṭ-ṭa-a parakkê*$^{\text{meš}}$ $^{\text{âl}}$*Eridu šá-ḳu-tu i-sip-pi-lu dûr ma-ḫa-zi ú-tab-bat*. Der erste Teil ist vielleicht: « die Oberpriesterinnen werden gegen ihre Gatten sündigen » zu übersetzen, bleibt aber völlig unklar. Vgl. noch Landsberger in *ZA* 30, S. 71 ff.

(2) Variante: *alakta* (sum.: a-rá) *iḳabbi* « Enlil wird den Zug (nach Elam) befehlen » in *ACh* Suppl. II, XVIII: 19.

(3) Das pluralische Subjekt zum Verbum und Personalsuffix sind wohl die Einwohner Nippurs, bezw. die Verehrer Enlils.

(4) Zur Erklärung des Namens vgl. *ZA* 37, S. 82 und 82[5].

(5) Vgl. auch *tibût âribê, nûnê* « Ansturm von Heuschrecken, Fischen etc. ». An Völkernamen werden in Verbindung mit *tebûtu* erwähnt: Subartu (*Rp*.

Es gibt allerdings eine Omenstelle, die etwas zur Charakterisierung der einen oder anderen dieser « Horden » beitragen kann, u. z. *ACh* Sin XXV: 5 « die *manda*-Horde wird herankommen, gegen das Land reiten (*ana mâti irakkaba*), bezw. das Land plündern, Zerstörung wird sein ». Offenbar sind diesmal Reitervölker gemeint, die einmal einen Raubzug gegen Babylonien unternommen haben. Auf dieses Ereignis scheint mir auch das Vorzeichen *ACh* Suppl. II, CVI: 14 anzuspielen: « ein feindlicher König wird gegen das Land reiten ».

Wichtig ist ausserdem die Wendung *mâta ibêl* « sie wird das Land beherrschen », zu der als weiterer Beleg *ACh* Adad XI: 9 anzuführen ist: « ein Einfall der *manda*-Horde wird stattfinden, sie wird keinen Rivalen haben (*mâḫira lâ iraššî*) ». Hierbei ist zu bedenken, dass die letztere Wendung (sum.: g a b - r i n u - t u k) in den Omentexten stets eine besondere Machtfülle (meist sogar « Weltherrschaft ») eines Herrschers bezeichnet. Man darf daher auf Grund dieser Stellen fragen, ob es nicht einmal einer als *manda*-Horde bezeichneten Volksgruppe gelungen ist, sich für eine Zeit des ganzen « Landes » zu bemächtigen.

Viel deutlicher sind uns die historischen Ereignisse, die der zweite Teil unseres Vorzeichens berichtet. Die Zerstörung eines Heiligtums (diesmal wohl in Nippur) und das Verschleppen des heiligen Bildes durch die siegreichen Elamier hat sich noch oft wiederholt ([1]). Nur zur Illustration dieser für das Zweistromland typischen Art, die vollkommene Vernichtung des Gegners zu dokumentieren, zitiere ich die Deutung des Leberschau-Omens *KAR* 434: 17 « Vernichtend wirst du ihn schlagen, seine Götterbilder wirst du wegschleppen! » Gerade der Erzfeind Elam liebte es bekanntlich, die Heiligtümer der Ebene ihrer Bilder zu berauben, was eine weitere Omenstelle (*TCL* VI 1: 25 b) bezeugt: « die Götter werden in Elam weilen ». Das ist sicherlich als Unglücksomen auf die Bilder der Götter gemünzt.

Auf Befehl des nun versöhnten Gottes (vgl. dazu S. 218) erfolgte nach 30 Jahren ein Rachezug, der das heilige Bild wieder an seine

---

217: 8; *CT* XXVII 47: 21; u. ö.), Kaššû (*Rp.* 217: 9), Amurru (*ACh* Suppl. II, XIIIa: II: 18) und Gutium (*ACh* Šamaš XI: 79). Vgl. auch die Stelle: *tibût*^{ut} *ummân* ^{mât}*Amurri* in *Rp.* 91: 2.

([1]) Vgl. etwa die Rückführung einer Mardukstatue durch den Kassitenkönig Agum (vgl. *KB* III S. 138 ff), ferner durch Nebukadnezar I (vgl. *KB* III, S. 173: 11 f; ferner Winckler, *Altorient. Forschungen* I, S. 239, Anm. I), dann eines Ištarbildes durch Assurbanipal (vgl. V *R* 6: 107 ff).

Wohnstätte zurückbrachte. Dieser Teil der Deutung beweist wohl endgiltig die Geschichtlichkeit des Ereignisses.

In bunter Folge will ich nun zum Abschluss dieses Essays weitere Deutungen (in Auswahl) aus den reichen Schatzkammern der Vorzeichenliteratur heranbringen, die zwar minder wichtige Ereignisse zum Gegenstand haben, aber doch manches Streiflicht auf Geschichte und Kultur des Zweistromlandes werfen können.

« Ein Vertriebener (*ṭardu*) (¹) wird den Thron ergreifen, Speiseopfer den grossen Göttern darbringen und die Tempel insgesamt ausschmücken » (*ACh* Suppl. XLIX: 2 ff).

Man könnte hier an einen vertriebenen Herrscher oder Prätendenten denken, der — eventuell als Dank für die Hilfe der Priesterschaft — die Tempel reich mit Opfergaben und Schmuck ausstattete (²).

« Die Stadt Ur wird eine Hungersnot erleben, Tote wird es in grosser Menge geben. (Was den) König von Ur (anlangt, so) wird sein Sohn schlecht gegen ihn handeln. Aber Šamaš wird den Sohn, der schlecht gegen seinen Vater gehandelt hat, bestrafen und im Busschemel seines Vaters wird er sterben. Ein Königssohn, der nicht zur Königswürde bestimmt war, wird den Thron ergreifen » (*Rp.* 270 und 271).

« Der Feind wird ausziehen, (das Gebiet des Königs) plündern, und dann wird der König hinter dem Feinde herziehen, und der Sohn, der zur Königswürde bestimmt ist, wird im Kampfe fallen » (*CT* XXXIX 29: 31 f).

« Der König der Weltherrschaft wird krank werden, aber gesunden, statt seiner wird seine Tochter, die eine " Götterherrin " ist, sterben » (*ACh* Šamaš X: 29 f u. ö.) (³).

(¹) Zum Motiv des « Vertriebenen » vgl. noch die Deutungen: *CT* XXVII 12: 12 « sein Sohn wird den Thron nicht ergreifen, sondern der Vertriebene . . . (zerstört) »; weiters *Choix,* S. 46 : 15 (*ṭar-du iṭ-ṭa-rad*) und 16 (*ṭar-du irrub*); ferner *CT* XXVIII 38: 8 (*mâr šarri ṭar-du . . .*), *CT* XXX 50a: 12 (*ṭar-du ana bît abi-šu itâr*), und schliesslich *ACh* Suppl. II, Ib: 39 « der jüngere Sohn des Königs wird seinen Vater vertreiben ».

(²) Eine ganz ähnliche Deutung (gleiches Vorzeichen) erscheint in Zeile 5 f desselben Textes: « die Häuser der grossen Götter werden sie wieder herstellen, das Opfer für die grossen Götter wird er (!) festsetzen und das Haus der Götter insgesamt ausschmücken » (vgl. noch *ACh* Ištar XX: 48 und ähnl. *Rp.* 196: 10). Ich erwähne noch, dass in beiden Deutungen folgende unklare Wendung an erster Stelle steht: *AB-SIN pâni-šá ip-te-te kiš-šú-tam ibašši*^{ši}; Jastrow übersetzt *Religion* II, S. 675[8] « der Mutterschoss wird sich gegen ihn öffnen . . . » und denkt an einen Posthumus.

(³) Auch zu dieser Deutung gibt es eine leider unklare Parallelstelle, vgl. *ACh* Samas X: 46 *šarru šalmu ki-mu-šu* u g$_6$ s i g u g$_6$-*ma* und ähnl. ö. Zur « Götterherrin » (n i n - d i n g i r - r a) vgl. noch die Stellen in *ZA* 30, 71 f; ferner *TCL* VI 4 : 6; *KAR* 153: 14 u. ö.

« Ein vertriebener Fürst wird in seine Stadt zurückkehren, aber man wird ihn töten » (*CT* XXX 16: rev 4 ff).

« Mein Heer wird im Feldzuge, auf dem es begriffen ist, die feindliche (!) Stadt erobern, zurückkehren und dann " schlechtes Wasser " trinken und sterben » (*CT* XX 7: 24).

« Der Scherer (*ŠU.I*) des Königs wird die Krone seines Herrn an sich reissen und (...) » (*KAR* 428: 49).

« Der König wird bei seinem Auszug (aus dem Palaste) getötet werden und ein Tor (*la ḫa-as-su*, Var.: ein Fremder Z. 75) wird den Thron ergreifen » (*ACh* Sin XXXIII 14 und 75).

Es ist durchaus nicht ausserhalb des Bereiches des Möglichen, dass wir früher oder später die eine oder andere der hier zitierten Deutungen mit Hilfe neuer Texte u. dgl. auf bestimmte Personen oder Ereignisse werden beziehen können.

So harrt in den im vorliegenden Abschnitt auszugsweise besprochenen « empirischen Omina » das historische Material noch seiner Erweckung und Einordnung in den Rahmen des bekannten geschichtlichen Ablaufes.

***

Ich möchte zum Schlusse noch das Augenmerk auf einige Omendeutungen lenken, die uns von einer wichtigen und interessanten Institution Nachricht geben, die sonst nur aus späteren juristischen Texten und nur sehr unvollkommen bekannt ist.

Es handelt sich um das *puḫrum* (sum.: ukkin), die « Versammlung » (sum.: « Versammlung des Volkes »), das auch in einigen altbabylonischen Rechtsurkunden prozessualen Inhaltes erwähnt wird, welchen Stellen jedoch nur sehr wenig über Funktion und Bedeutung dieser « Versammlung » zu entnehmen ist (1). Da wir nun Grund haben, anzunehmen, dass der stoffliche Gehalt der Deutungen der Vorzeichensammlungen zum Grossteil älteres Kulturgut beinhaltet als diese Rechtsurkunden, dürfte eine zusammenfassende Darstellung des in den Omentexten verstreuten Materiales von einigem Werte für unsere so dürftige Kenntnis des staatlichen Aufbaues der Reiche des frühen Zweistromlandes sein.

In den beiden fast gleichlautenden Fragmenten *BRM* IV 15 und 16 eines Eingeweideschautextes, der Vorzeichen der Serie « *šumma*

(1) Vgl. Dazu A. Walther, *Das altbabylonische Gerichtswesen* (in *LSS* VI/4-6), S. 45 ff und Koschaker in *HG* VI, S. 148.

êkal tîrâni ». (« Gesetzt, der Palast der Eingeweide ») beinhaltet, erscheinen vier (paarweise) zusammengehörige Vorzeichen (*BRM* IV 15: 24–27 und 16: 22–25), welche das Vorkommen verdoppelter Eingeweide deuten. Dem Schematismus der Opferschautexte entsprechend wird die Verdoppelung der linken Seite dem « Feinde » zugeschrieben, d. h. als ungünstig (für den Anfragenden) angesehen, die der rechten hingegen als günstig. Die Deutungen haben folgenden Wortlaut:

l u g a l – e – n e (Var.: l u g a l – m e š) *in–ni–im–mi–du–ma mâta (lâ) ibêlu*^{meš}

« Die « Patrizier » (s. u.) werden zusammentreten und das Land (nicht) regieren » (*BRM* IV 15: 24, bezw. 26)

ši–bu–tu (Var.: *–tum*) *in–ni–im–mi–du–ma mâta* (*lâ*) *i–bi–lu* (Var.: *i–be–el–lu*)

« Die « Ältesten » werden zusammentreten und das Land (nicht) regieren » (*BRM* IV 15: 26 bezw. 27).

Da Omensammlungen, welche, wie die vorliegende, Vorzeichen nach bestimmten systematischen (d. h. praktischen) Gesichtspunkten anführen, meist auf eine kompilative Verarbeitung verschiedener Texte (Beobachtungslisten usw.) beruhen, wird die Parallelität dieser Deutungen einfach auf eine Mehrheit der Vorlagen des Bearbeiters zurückzuführen sein. Wir können daher die beiden Termini *šîbûtu* (Älteste, « Senatoren ») und l u g a l – m e š (Herren, « Patrizier ») in sachlicher Hinsicht wohl identifizieren und so auf Grund der zitierten Stellen Nachstehendes festhalten: in den Staatengebilden dieser Zeit gab es eine « Versammlung » der « Ältesten » bezw. « Edlen », welche zu dem Zwecke, « das Land zu regieren », zusammentrat (*emêdu* IV/1).

In *K* 102 (Text *DA*, S. 47 ff) besitzen wir den Bericht eines Priesters an Assurbanipal über eine von ihm durchgeführte Leberschau. Aus verschiedenen Vorzeichensammlungen stellt der Verfasser hier die Deutungen des ominösen Befundes zusammen (1). Für uns sind lediglich zwei Zeilen von Interesse, welche die Verdoppelung des « Pfades » (*padânu*) der Leber, dessen « Seiten eingefallen » (*a–ḫi–e nadûti*) sind, deuten:

ḫarrân tak–pu–du imakkut–ma šanîtim^{tim} *tallak* l u g a l – m e š *ina puḫri amâtê*^{meš}*–šú–nu imakkutu*^{meš} *ša–na–tim–ma uššabu*^{meš}

« Der Feldzug, den du planst, wird fehlschlagen (wörtl.: fallen [Wortspiel!]) und ein zweites Mal wirst du ausziehen. (Was) die ' Patrizier ' (an-

(1) So finden wir z. B. die ersten 5 Deutungen in der Vorzeichenliste *CT* XX 10: 4–6 wieder.

langt, so) werden ihre ‘ Angelegenheiten ’ in der ‘ Versammlung ’ fehlschlagen (wörtl.: fallen!) und sie werden eine zweite Sitzung abhalten ».

Hier bietet sich zweifellos ein weiterer Einblick in das Wesen dieses « Senates ». Wir können *ašâbu* als term. techn. für « eine Sitzung abhalten » notieren und auf die Möglichkeit hinweisen, *amâtu* (« Wort », « Angelegenheit » etc.) mittels des modern-parlamentarischen Ausdruckes « Antrag » wiederzugeben. Unter welchen Umständen allerdings eine « zweite Debatte » im *puḫrum* stattfand, entzieht sich unserer Kenntnis.

Über den Versammlungsort des *puḫrum* unterrichtet uns eine Stelle der von E. F. Weidner, *Handbuch der babyl. Astronomie,* S. 85 ff, bes. S. 100 bearbeiteten Hemerologie für die 12 Monate. Beim Monat Ṭebet (1) (Col. III: 19 ff) heisst es:

ši-bu-ut âli ana puḫri uṣ-ṣu-ni

« Die « Ältesten » der Stadt gehen zur « Versammlung » hinaus ».

Darnach ist — in leider zerstörtem Zusammenhang — von Stadttoren (*bâbâni*) die Rede. Da das Stadttor im Orient heute noch wie damals der typische Versammlungsort der Einwohner ist, muss *âṣû* im obigen Zusammenhang sicher als terminus technicus (für « [zur Versammlung am Stadttor] hinausgehen ») angesehen werden. Dies erweist aber noch die Stelle *CT* XXVII 37: 7 (und 8), wo dem Vorzeichen der Geburt eines Kindes mit taubem rechten Ohr folgende Deutung entspricht:

šîbût (igi-meš) *âli uṣṣû*^{meš}

« Die « Ältesten » der Stadt werden (zur Versammlung) hinausgehen ».

Den « *šîbûtu* » begegnen wir in der Omenliteratur noch in *CT* XXVII 22: 11a als « *šîbût mâti* » (Älteste des Landes) (« der Feind wird die « Ältesten des Landes » gefangen nehmen ») und *CT* XXVII 37: 1 f als « *šîbût âli* » (Älteste der Stadt) (« Sturz der « Ältesten der Stadt », der König wird keine Berater [*mâlikê*] haben ») (2). Der Unterschied, der hier zwischen den « Ältesten der Stadt » und den « Ältesten des Landes » gemacht wird, darf keineswegs dazu verleiten, etwa moderne Verhältnisse zu unterstellen.

(1) Der Monat Ṭebîtu spielt hier möglicherweise eine besondere Rolle, da er, zwischen Ernte und Saat liegend, ein geeigneter Zeitpunkt für eine Jahresversammlung in einem Agrarstaat ist. Vgl. auch das S. 227 zitierte Omen *ACh* Suppl. XXXIII: 65 ff, welches das Erscheinen der Venus im Monat Ṭebet deutet.

(2) Diese Deutung betrifft das Omen der Geburt eines *izbu* (Missgeburt) mit taubem rechten Ohr; vgl. nächste Anmerkung.

Gemäss der charakteristischen Staatenbildung des Babylonien dieser Zeit ist wohl ein und dieselbe Institution damit gemeint.

Wichtiger ist der Hinweis auf eine beratende Tätigkeit der « Ältesten » (*malâku*) (1), der im zuletzt zitierten Omen erscheint. Auch das astrologische Vorzeichen *ACh* Suppl. XXXIII: 65 ff bezeugt die bedeutsame Rolle der « Ältesten », hier « ab-ba-meš » (2) genannt, bei der Regierung des Landes:

dDil-bat ina araḫ Ṭebêtimeš napḫat ab-ba-meš *mâti rubû milik lâ ku-šîri imalliku-ma šarru ana mâti-šu šalpûtata ub-bal*

« Leuchtet der Venusstern im Monat Ṭebet, so werden die ' Ältesten des Landes ' dem Fürsten einen schlechten Rat geben und der König wird Verheerung über das Land bringen ».

Zum Abschluss noch ein leider fragmentiertes Gallen-Omen aus *CT* XXX 50: 9, in dessen Deutung auch vom *puḫrum* die Rede ist:

rubû ina puḫri ḫi-bil-ta-šu (erg.: *immar?*)

« Der Fürst wird im (od.: durch das) *puḫrum* zu Schaden (gelangen) ».

Der Sinn dieser Deutung bleibt unklar, sie kann nichts zur Feststellung der Bedeutung des *puḫrum* beitragen.

Wagt man den Versuch, das hier aus den verschiedenen keilschriftlichen Vorzeichensammlungen beigebrachte Material zu einem Bilde zu gestalten, so sieht man im Babylonien der Vor-Ḫammurapi-Zeit eine *puḫrum* genannte Versammlung als Vertretung der Stadt (bezw. des Landes). Sie setzte sich aus den « Ältesten » oder auch « Edlen » der Volksgemeinschaft zusammen. Was allerdings ausschlaggebend war, Alter oder Ansehen (an Familie bezw. Reichtum), lassen uns die Quellen bisher nicht erkennen. Diese Versammlung trat (vielleicht zu bestimmten Zeiten) am Stadttor zusammen (*âṣû* und *emêdu* IV/1) und zwar unter dem Vorsitze eines « Grossen der Versammlung » (*rab puḫrim*, sum.: gal ukkin-na). Was ihre Tätigkeit anlangt, so bieten die beiden in unserem Textmaterial erscheinenden

(1) Von schlechten Räten erzählt auch das Vorzeichen *CT* XXVII 38: 15 (Geburt eines *izbu* mit 2 linken Ohren): « (was den) Fürst(en anlangt, so) werden ihn seine Berater zum Unheil beraten ». Das Vorzeichen *CT* XXVII 34: 21 (*izbu* mit Ohren auf der linken Bauchseite) erwähnt ungetreue Räte, die zum Feinde fliehen (das entsprechende günstige Omen [Ohren a. d. rechten Bauchseite] ist leider zerstört). Ich notiere noch den offenkundigen Zusammenhang zwischen den « Räten » der Deutung und den « Ohren ».

(2) Die Bezeichnung igi und ab-ba für *šîbu* « Ältester » geht auf die Bedeutung « Zeuge » des semitischen Wortes zurück und entstammt wohl der Praxis der Schreiber der altbabylonischen Rechtsurkunden.

Termini *bêlu* (regieren) und *malâku* (beraten) nur ein sehr unklares Bild. Doch zeigen manche Omina einen ausschlaggebenden Einfluss dieses « Senates » auf die Schicksalsgestaltung des Landes. Denkmöglich erscheint es auch, dass das Machtverhältnis zwischen « Versammlung » und « Herrscher » von den persönlichen Fähigkeiten des einen oder anderen Teiles, sowie von der politischen bezw. sozialen Gestaltung des Gemeinwesens abhängig war. Von der staatsrechtlichen Stellung des *puḫrum* wissen wir aber so gut wie nichts.

In bezug auf das *puḫrum* der altbabylonischen Rechtsurkunden sind die betreffenden Stellen leider ebenso spärlich wie widerspruchsvoll. Seine richterliche Funktion dürfte — in bestimmtem Umfange — feststehen. Die Zusammensetzung aus den « Ältesten » der Stadt lässt sich aus dem juristischen Quellenmaterial (wie KOSCHAKER in *HG* VI, S. 148 betont) nicht herauslesen, und erst die hier zusammengestellten Omendeutungen erweisen die Richtigkeit der alten diesbezüglichen Vermutung A. CUQ's (*RA* VII, S. 87 f) (1).

Im Übrigen wird man wohl von einem Vergleich der beiden so mangelhaft bekannten Institutionen absehen müssen. In der ereignis– und umwälzungsreichen Zeitspanne, welche die beiden Nachrichtengruppen trennt, kann die Sache selbst, wenn auch einige Namen und Termini sich erhalten haben, die tiefgreifendsten Wandlungen mitgemacht haben. Jedenfalls aber verdienten es die in diesem Abschnitt vereinten Nachrichten über das *puḫrum,* aus der bunten Fülle der Deutungen der keilschriftlichen Vorzeichensammlungen herausgehoben und zusammenstellt zu werden.

(1) Hingegen können die *awîlû* « Edle », « Patrizier » der altbabylonischen Zeit (vgl. dazu bes. WALTHER, l. c. S. 62 ff), die mit dem *puḫrum* in keinerlei Verbindung stehen, nicht mit den lugal der Omendeutungen (s. o.) in Beziehung gebracht werden.

Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Überlieferung

JOSEPH SCHACHT - Königsberg

I. *Einleitung.*

E. CASPAR hat in Bd. 2 seiner *Geschichte des Papsttums* (Tübingen 1933), S. 540-545 drei Stücke aus dem Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 verwertet, die bis dahin nur in ganz unzulänglicher Gestalt bekannt geworden und in der Literatur so gut wie völlig unbeachtet geblieben waren. Caspar war durch die Publikation von A. MAI (vgl. unten) auf den Codex Vaticanus Syriacus 130 aufmerksam geworden, der sich als eine vorzügliche Quelle herausstellen sollte. Auf Grund der durch die Freundlichkeit von Mons. E. Tisserant vermittelten Photographien der entsprechenden Seiten stellte ich eine Übersetzung her, die CASPARS Darstellung in der *Geschichte des Papsttums* zugrunde liegt. Es war unsere Absicht, in einer gemeinsamen Veröffentlichung eine historische Spezialuntersuchung (von Caspar) und Übersetzung und Edition der Texte (von mir) zu bieten. Der vorzeitige Tod meines Freundes am 22. 1. 1935 hat die Ausführung dieses Planes in der ursprünglichen Gestalt verhindert. (In seinem Nachlass fand sich lediglich das Bruchstück einer ersten Ausarbeitung.) Während die Aufnahme der Hauptergebnisse in die *Geschichte des Papsttums* die Vorlegung der Einzeluntersuchung nunmehr entbehrlich erscheinen lässt, bleibt die erstmalige Publikation der Texte und die Herstellung einer zuverlässigen Übersetzung weiter ein Desideratum. Daher veröffentliche ich hier meinen Anteil an der gemeinsamen Arbeit mit einer kurzen Einleitung, für die ich einige, hier durch Anführungszeichen kenntlich gemachte Angaben aus Caspars Manuskriptentwurf entnommen habe.

Die Schreiben, um die es sich handelt, stehen fol. 74a-84a des Codex Vaticanus Syriacus 130, der in J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca*

Orientalis Clementino-Vaticana, Bd. 1 (Rom 1719), S. 585 f. kurz angeführt und in S. E. et J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Catalogus,* Teil 1, Bd. 3 (Rom 1759; anastatischer Neudruck Paris 1926), S. 192 ff. ausführlich beschrieben wird. Danach enthält die Handschrift auf 218 Blatt in folio in syrischer Schrift (1), aber arabischer Sprache (also in sog. Garšūnī) eine Sammlung hauptsächlich von Konzilskanones, eingebettet in eine historische Darstellung, ist 1690, wahrscheinlich in Aleppo, vollendet worden und von dort im 2. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in die Vaticana gelangt. Die arabische Sprachform zeigt deutliche Spuren eines griechischen Originals; auf die wichtigsten Einzelfälle ist in den Anmerkungen hingewiesen. Ausserdem ist der Periodenbau oft unverkennbar griechisch. Von einer syrischen Zwischenstufe, die zwischen dem Griechischen und dem Arabischen vermittelt haben könnte, aber nicht muss, sind keine sicheren Spuren aufgefallen. Bei der Beurteilung des griechischen Originals ist die Uneinheitlichkeit der arabischen Sprachform zu berücksichtigen; so tritt der Name Johannes sowohl in der christlich-arabischen Gestalt Jūḥannā wie in einer aus dem Griechischen transkribierten Form, das Wort Patriarch sowohl in der buchstabentreuen Transkription *Baṭrijark* wie in der arabisierten Form *Baṭrak* auf; orthodox wird teils als Fremdwort und zwar mit *ks* und *qs* für *x* transkribiert, teils durch *mustaqīm* « richtig » wiedergegeben; katholisch bald mit *ʿāmm, ʿāmmī* « allgemein », bald mit *ǧāmiʿ* « umfassend » übersetzt; die Apostel heissen *as-sillīḥūn,* apostolisch dagegen *rasūlī,* heilig *muqaddas* und *qiddīs,* selig *ṭūbānī* und *ṭaijib,* μωρόν abwechselnd *ḥumq* « Torheit » und *ǧahl* « Dummheit », usw. (2). Die Sprache zeigt, wie häufig bei christlich-arabischen Texten, « vulgäre » Züge. Der Text befindet sich leider in sehr schlechtem Zustande. Da eine befriedigende recensio nicht zu erreichen war, wurde als Text die sehr deutliche Handschrift reproduziert. Wo die Verbesserung von Überlieferungsfehlern selbstverständlich war, ist sie in der Übersetzung stillschweigend vorgenommen worden; überall wo es erwünscht schien, wurde die Lesart der Handschrift in den Anmerkungen angegeben.

(1) Ihrerseits aus der arabischen Schrift transkribiert, wie sich aus typisch arabischen Textfehlern ergibt. Soweit diese den Konsonantenbestand betreffen, ist in den Anmerkungen auf sie hingewiesen; andere beruhen auf falscher Punktierung des Arabischen.

(2) Vgl. auch S. 248 Anm. 5.

Das erste Schreiben ist « die sog. *Apologia pro Honorio papa,* ein Papstbrief aus der Kanzlei Johannes' IV. (1), der von dem Abt Johannes, dem Verfasser der vielberufenen Briefe Honorius' I. an den Patriarchen Sergius von Konstantinopel, zur ‘ Rechtfertigung ’ jenes Papstes, in Wahrheit zur korrigierenden authentischen Interpretation der dortigen unvorsichtigen Äusserungen in der ‘ Willen ’–Frage, verfasst ist und den auch Anastasius bibliothecarius im 9. Jahrh. in seine *Collectanea* zur Geschichte des Monotheletenstreits aufgenommen hat (2) ». Eine Parallelüberlieferung, und zwar für alle drei Schreiben, findet sich bei Eutychius von Alexandria (vgl. unten). Der Codex Vaticanus (V) geht mit Anastasius (A) gegen den Textauszug des Eutychius (E). V ist aber noch erheblich ausführlicher als A, und zwar ist es deutlich A, der kürzt. Von dem Texte bei A fehlen nur ein ganz kurzes und ein längeres Stück in V (vgl. S. 243 Anm. 7 und S. 245 Anm. 1). Ausserdem liegt S. 240 Anm. 3 in V eine grössere Textlücke vor, die nach A zu ergänzen ist. Die einzige bedeutende Abweichung in der Formulierung findet sich S. 242 Anm. 6 und dürfte auf eine ungenaue Übersetzung bei einem von beiden Zeugen zurückgehen. Der Text bei A ist nämlich « die lateinische Rückübersetzung einer griechischen Version des lateinischen Originals », der von V die arabische Übersetzung ebenfalls einer griechischen Version (vgl. oben). Das zweite Schreiben ist die Antwort des byzantinischen Kaiserhofes, wo inzwischen der unmündige Konstantin (Konstans II.) den Thron bestiegen hatte, an den Papst, und das dritte die Erwiderung des neuen Papstes Theodor I., die eine neue Periode der päpstlichen Aktivität einleitet (vgl. Caspar, S. 544 f.). Eine lateinische Übersetzung dieser beiden Briefe nach V findet sich bei A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca,* Bd. 6 (Rom 1853), Teil 2, S. 510 ff. (mit der irrtümlichen Signatur 131 und ohne Hinweis darauf, dass die Reihenfolge umgekehrt ist) (3). Mai selbst hebt her-

(1) Jaffé, *Regesten* Nr. 2042.

(2) Migne, *Patrologie latina,* Bd. 129 (561 ff.).

(3) « Der Papstbrief wurde in Jaffés *Regesten* auch in der zweiten Auflage (1885) übersehen, und erst von Loewenfeld im *Supplementum* des 2. Bandes (1888), S. 739 unter Nr. 2042 a nachgetragen, aber als Brief Papst Johannes' IV., weil ihm der Inhalt besser in die Situation unter dessen Pontifikat zu passen schien. Völlig übersehen aber wurde der Kaiserbrief. Die *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reichs* von Dölger (1924) kennen die Maische Publikation nicht und zitieren unter Nr. 221 den Kaiserbrief nach Eutychius, der seit Pagi, *Critica in Annales Baronii* ad a. 641, Nr. 4 (vgl. *Baronii Annales*, ed. Theiner, Bd. 11, S. 341) als einzige Über-

vor, dass sein Gewährsmann wegen der starken Textverderbnis nur eine ganz ungefähre Übersetzung habe liefern können, und tatsächlich liegt nur eine ungenaue und lückenhafte Paraphrase vor, sodass eine neue Gesamtübersetzung geboten erscheint.

Einer näheren Betrachtung bedarf das Verhältnis von V zu E. Für die Textherstellung von E stehen auf Grund der Ausgabe von L. Cheikho ([1]) zur Verfügung die dort abgedruckte Handschrift aus Beyrouth, die im Apparat kollationierte frühere Ausgabe von Pococke (Oxford 1658-59) und die beiden im Anhang kollationierten Pariser Handschriften. Dazu kommen Verbesserungsvorschläge des Herausgebers. Eine wertvolle Kontrollmöglichkeit bietet jetzt die Parallelüberlieferung in V. Da bei Migne, *Patrologia Graeca,* Bd. 111 (1109 ff.) lediglich die lateinische Übersetzung von Pococke abgedruckt ist, wurde hier anhangsweise eine neue Übersetzung des Parallelstücks geboten. Welchem Zeugen meine Übersetzung folgt, ist aus einem Vergleich mit der Ausgabe ersichtlich, brauchte daher nicht eigens angegeben zu werden. « Für die Annalen des Eutychius fehlt es noch sehr an quellenkritischen Untersuchungen. So spät sein Werk ist, könnte es wegen des beträchtlichen Materials an älteren, sonst unbekannten Quellen wertvoll sein, wäre nicht, wo einmal nachgeprüft wurde, seine ' unglaubliche Lüderlichkeit ' in der Benutzung festgestellt worden ([2]). Dazu kommt noch seine ausgesprochene Parteilichkeit in allen theologischen Fragen. Als alexandrinischer Patriarch der katholischen Melkiten (βασιλικοί) steht er in scharfem Kampf gegen die monophysitische nationalägyptische (koptische) Kirche der Jakobiten. Durch den Vergleich mit V lässt sich einmal nachprüfen, wieweit E in der Wiedergabe von Texten als zuverlässig angesehen werden darf. Dabei ergibt sich speziell für die *Apologia pro Honorio papa,* für die noch die unabhängige Überlieferung bei A vorliegt

---

lieferung galt (vgl. Hefele, *Concilien-Geschichte,* Bd. 3, S. 185; 2. Aufl. von Leclercq, Bd. III 1, S. 397, Anm. 1.); noch Möller-Krüger in *Haucks Realencyklopädie,* Bd. 13 (1903), S. 406 wiesen auf den 'in einigen Einzelheiten beachtenswerten Bericht über den Briefverkehr der Päpste Johannes und Theodor mit dem Hofe bei Eutychius ' ausdrücklich hin (ebenso Mann, *The Lives of the Popes,* Bd. 1 (1902), S. 367) ».

([1]) *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici, Textus,* Series III, Tomus 7: *Eutychii Annales,* pars 2, ed. L. Cheikho, B Carra de Vaux, H. Zayyat (Beyrouth 1909).

([2]) Gutschmid, *Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien,* in *Kleine Schriften,* Bd. 2 (1890), S. 400.

(vgl. oben), dass Eutychius nur eine sehr freie, dem Gedankengang ungefähr folgende Paraphrase darbietet, in die er an einigen Stellen unbekümmert Eigenes eingefügt hat. Die *Apologia pro Honorio* war selbst bereits eine Darstellung, die die Dinge, was diesen Papst betraf, apologetisch zurechtrückte [1], Eutychius aber schaltete nun seinerseits mit dem Brieftext völlig frei. Nicht nur dass er die Vorgeschichte aus eigenem Wissen ergänzte, indem er Sophronius von Jerusalem in die Erzählung einfügte, er schied auch die Kampffronten klar: Cyrus von Alexandria war wie Sergius von Konstantinopel », der in V (S. 236) und in A (562 C) sehr schonend behandelt wird, « ' Maronit ' mit monotheletischer Christologie, Honorius dagegen fälschlich von Sergius als Maronit hingestellt worden. Der Autor des 10. Jahrhunderts legte damit dem Papstbriefe des 7. Jahrhunderts einen terminus aus seinem eigenen polemischen Vokabular unter. Denn Eutychius ist einer der ersten, der die Monotheleten mit dem Sektennamen ' Maroniten ' bezeichnete und damit jene syrische Stammesgemeinde des Libanon, die ihre Kirche auf einen Johannes Maron zurückführte, zu Häretikern stempelte [2] ». In den beiden folgenden Stücken sind seine Eingriffe derselben Art noch stärker, und die Wendung, die er dem Kaiserbriefe gibt, — vollkommene Erfüllung der Forderungen des Papstes — macht dessen letztes Schreiben ganz überflüssig und inhaltlos. Die von E in dieser Weise umgestaltete Quelle liegt ihrerseits im Texte von V vor. Aus den zahlreichen Übereinstimmungen beider Paralleltexte im Wortlaut ergibt sich zweifellos, dass sie auf eine gemeinsame arabische Quelle zurückgehen [3]. Diese Quelle kann nicht später als etwa 900 sein (Eutychius starb 940, seine Darstellung reicht bis 938). Dass V die von E bearbeitete Quelle treu wiedergibt, wird bewiesen durch das Fehlen von Stellen, an denen der Text von E ursprünglicher wäre, und das Auftreten von Fällen, in denen die Änderung bei E positiv den von V

(1) Vgl. darüber Caspar, *Die Lateransynode von 649,* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 3. Folge II (51. Bd., 1932), S. 75 ff.

(2) Vgl. Roediger-Kessler in *Hauck*s *Realencyklopädie,* Bd. 12, S. 358. — Während der Kreuzzüge vereinigte sich die Kirche der Maroniten mit Rom (förmliche Union i. J. 1182). Vgl. *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale,* Città del Vaticano 1932.

(3) Eine Korruptel im Text der Quelle liegt einem in V (S. 236 Anm. 1) und in E (S. 253 Anm. 2) in verschiedener Gestalt auftretenden Fehler zugrunde.

gebotenen Text voraussetzt. Zu dem Textbestande jener Quelle gehört auch die verbindende historische Darstellung. Hier ist der ursprüngliche Wortlaut bei E in grösserem Umfange erhalten als in den Briefen selbst, doch hat Eutychius auch da weitgehend geändert und eine falsche Datierung eingefügt (S. 31 seines Textes; vgl. dazu GUTSCHMID l. c.). Charakteristische Textdifferenzen zwischen E und V sind u. a. folgende:

E S. 28, Z. 13 r. *al-mu'tamanīn ʿalā kanīsat al-masīḥ*: stilistische Kürzung des Textes von V fol. 74 a Sp. 1;

E S. 30, Z. 2 f.: zwischen *ṭabīʿat al-masīḥ*, wie in V fol. 78 b Sp. 1 dasteht, ist gedankenlos *jaqūlūna* eingeschoben, wodurch die Konstruktion gesprengt wird;

E S. 31, Z. 1-2 *wa'innahum* (so zu lesen) *mallakū ʿalaihim*: stilistisch schwerer Übergang, der die Textgestalt in V fol. 80 b Sp. 2 *falammā... mallakū ʿalaihim* voraussetzt;

E S. 31, Z. 13 *ǧawāb ṣaḥīfatihī*: ungelenke Konstruktion, die hier in V fehlt und von ihrer richtigen Stelle Z. 15, wo sie auch in V fol. 82 b Sp. 1 steht, vorweggenommen ist;

E S. 31, Z. 19 *al-qādir ʿalā kull šai'*: erweitert aus *al-qādir ʿalal-kull* V fol. 82 b Sp. 2;

E S. 31, Z. 20 *wa'aʿṭānā naḥnu*: sinnwidrig umgestellt aus *wa'aʿṭānā... naḥnu* V fol. 82 b Sp. 2;

E ebd.: hinter *wanašāṭ* ist *bitilka allatī* sinnerschwerend ausgelassen, während es in V ebd. dasteht.

Diesem für Eutychius negativen Ergebnis entspricht also ein ebenso positives für den entsprechenden Textabschnitt des Codex Vaticanus. « Erst nach dieser Bereinigung der Überlieferung und der völligen Ausschaltung der entstellten Eutychiustexte konnte der Versuch unternommen werden, die Haltung der kaiserlichen Regierung in der Monotheletenfrage in den Jahren zwischen Ekthesis (638) und Typus (648) klarzustellen und das bisherige Bild einer völligen Zickzackpolitik durch ein wahrscheinlicheres von innerer Folgerichtigkeit zu ersetzen » — eine Auffassung, die CASPAR in der *Geschichte des Papsttums* vorgetragen hat. Die Frage nach den weiteren Beziehungen zwischen dem Codex Vaticanus (und verwandten Texten) und den Annalen des Eutychius sowie nach den Quellenverhältnissen dieses Werkes überhaupt muss einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

II. *Der Text des Codex Vaticanus (Übersetzung).*

Der erste Brief: (fol. 74 a Sp. 1)

Vom Papste Johannes, dem Patriarchen von Rom, an Konstantin und Heraklius gemeinsam, die zuverlässigen Brüder und Könige, denen der Messias seine Kirche anvertraut hat. Der wahre Gott, der sein Licht in der Finsternis (1) hat leuchten lassen, der uns aus der Herrschaft der Finsternis durch sein wunderbares Licht erlöst hat, das Licht der Wahrheit, mit dem keine Finsternis gemischt ist, in dem die ganze Vollkommenheit der Gottheit sich verkörpernd hat wohnen und durch ihn alles versöhnen wollen — ich meine (2) damit, dass (jener), der das All durch das Blut seines Kreuzes versöhnt hat, durch das er versöhnt hat, was in den Himmeln und was auf der Erde ist, das kostbare und durch den Reichtum seiner allumfassenden Versöhnung hervorragende (Blut), (jener), der zu jeder Zeit auf das Antlitz seiner Kirche schaut,

jener, der eurer schönen Milde (3), die seinem gepriesenen Wissen von vornherein bekannt war, eure Vorzüge geschenkt hat, ihr Könige, jetzt euern Weg zur Vollkommenheit des Glaubens hingelenkt hat (4). Denn durch euch ist jede Finsternis und jede Lüge aufgehoben worden, sodass die Wahrheit die Oberhand gewann. Wie (5) wir aus den Erzählungen vieler Leute, die zu uns kommen, und auch nach Art des Hörensagens erfahren haben, sind alle Gegenden des Westens in Zweifel (und) in grosser Verwirrung. Daher wünsche ich von euch, dass ihr die besten und vorzüglichsten Gebete zur Klärung dieses Zweifels aussprecht und daran den ganzen und ihm am nächsten kommenden Glauben habt (6); denn hier ist eine Trübung vorgefallen, die geläutert und gereinigt werden muss, damit es die verständigen Leute, die darüber nachdenken, verstehen, (fol. 74 a Sp. 2)

sodass die Wahrheit wieder die Oberhand gewinnt, wie es (anfänglich) der Fall war. Ich habe nämlich die Meinungsverschiedenheit (fol. 74 b Sp. 1)

(1) Versehentlich getilgt.

(2) Anakoluthie; lies *aʿnī* anstatt *jaʿnī*.

(3) Titelartige Anrede, wie fol. 74 b Sp. 1, 83 a Sp. 1, 83 b Sp. 2.

(4) Gräzismus in der Wortstellung.

(5) Gräzismus in der Konstruktion.

(6) Lies *tu'minū bihī kull al-īmān wa-aqrabahū minhu* anstatt *ju'minū... wa-aqrabahā m.*

erfahren, die unter den Leuten des Westens herrscht, und die Zweifel, die zwischen ihnen vorgefallen sind. Das ist mir aus den Briefen unseres Bruders, des Patriarchen Johannes ([1]), und anderem (zur Kenntnis) gekommen, dass er sich (nämlich) bestrebt, jene, die einer anderen Meinung sind, zu seiner Ansicht zu bringen, die er hat. Jene Briefe sendet er hierher und dorthin, indem er die Lehre von neu eingeführten Dingen predigt, worin seine Ausschliessung von dem Kanon der Kirche und dem rechten Glauben liegt. Aber er sucht sich auf die Ansicht des Patriarchen Honorius seligen Angedenkens, unseres Vorgängers, zur Stützung seiner Ansicht zu berufen ([2]), was die Vernunft unseres verstorbenen Bruders abstreiten heisst. Aber damit eure Milde, ihr Könige, imstande sei, den Verlauf dieser Angelegenheit

(fol. 74b Sp. 2) und ihre ganze Ursache mit zutreffendem Urteil zu erkennen, muss man diese Angelegenheit darlegen. Damit ([3]) man auf ihren wahren Sachverhalt aufmerksam werde und, wer nach uns kommt, sich danach richte und es ihm als Beweis diene, will ich alles berichten, was früher vor kurzer Zeit geschehen ist. Der Anfang davon lag darin, dass ein Mann, der Kyros hiess, über Jesus eine Behauptung neu aufstellte, die unsere vergangenen Väter nicht gekannt haben. Er behauptete nämlich, dass er e i n e n Willen und e i n e Wirksamkeit hätte. Da wurde der durch Frömmigkeit, Tugend und Milde bekannte Sergius auf seine Behauptung aufmerksam, ging den Patriarchen von Rom an und teilte ihm das mit. Da lehnte er es ab, missbilligte es aufs äusserste und sagte zu ihm: Diese Behauptung ist eine, die von der Ansicht

(fol. 75a Sp. 1) der Kirche abweicht. Aber das Richtige in dieser Frage und dieser Glaube, den (die Kirche) bekennt, ist, dass wir lehren, dass der Messias zwei Willen und zwei Wirkungsweisen hat, wie er auch zwei Naturen hatte; denn es ist unmöglich, dass ein Besitzer von zwei Naturen e i n e n Willen habe. Wenn er also e i n e n Willen hätte, hätte er e i n e Natur. Da er aber zwei Naturen hat, hat er zwei Willen. Aber man unterrichtete diesen Heiligen falsch und sagte ihm, dass Leute behaupteten, dass in Jesus dem Messias zwei entgegengesetzte Willen wären wie in allen Menschen, ein guter und ein schlechter. Als unser heiliger Vater, der Patriarch Honorius (das) erfuhr,

([1]) sic; richtig Pyrrhos, wie in A (561 D).
([2]) Text unsicher: *jataǧannad ilā ra'j... ilā ra'jihī.*
([3]) Gräzismus in der Konstruktion.

antwortete er darauf mit einer Schrift, in der er bekannte, dass unser Herr Jesus, unser Erlöser, der der Ursprung des Lebens ist, er der

über den Himmeln war und am Ende der Zeiten einen mensch- (fol. 75a lichen Körper annehmen wollte, Jesus der Messias, unser Erlöser, in Sp. 2) dem allein es Leben gibt, und ausser dem es nichts gibt, und ausser dessen Namen es keinen unter den Himmeln gibt, der den Menschen gegeben wurde, damit sie durch ihn leben: wie (¹) er in der Einheit einer ist, ebenso sehr wunderbar über dem ganzen Menschengeschlecht empfangen wurde und auch seine Geburt einzig ist. Und er lehrte über das Wirken seiner heiligen Menschwerdung, dass, ebenso wie unser Erlöser vollkommener Gott ist, er auch vollkommener Mensch ist; und damit das, was der erste Mensch durch das Vergehen verloren hatte, . . . (²), wurde **er** ohne Sünde geboren, es erneuerte sich die frühere Geburt (³), die erste Gestalt. So wurde der zweite Adam geboren, ohne dass bei seiner Geburt noch bei seinem Umgang mit den Menschen

überhaupt irgendeine Sünde vorkam. Bei meinem Leben, das (fol. 75b ewige Wort, durch das alles geworden ist, ist, als es aus dem Him- Sp. 1) mel herabkam, um den Menschen die Gnade zu bringen, Fleisch geworden nach der Art des Körpers der Sünde und ist mit allem unseresgleichen einverstanden gewesen, ohne dass er einen Mangel oder einen Fehler annahm, der uns von dem Vergehen her zukam. Wir verstehen also, dass die Ähnlichkeit bei seiner Menschwerdung nicht in der Sünde liegt, sondern, bei meinem Leben, wir meinen, dass unser Herr seinen Körper von der reinen Jungfrau Maria, der Gottesmutter, angenommen hat und uns gleich geworden ist in der Natur. Was aber die Ähnlichkeit des Körpers der Sünde anlangt, so spricht der Apostel Paulus folgendermassen (⁴): Er hat eine uns ähnliche (Gestalt) angenommen, uns Sündern, d. h. er hat einen Körper gleich uns angenommen, ohne Sünde mit einer redenden, vernünftigen Seele. Daher ist unser Herr Jesus der Messias damit einverstanden gewesen, dass (seine) Menschheit

den **einen** Willen entsprechend der ersten Konstitution Adams (fol. 75b annahm, nämlich (entsprechend) der Natur seiner Menschheit, nicht Sp. 2) der Sünde — denn die Sünde ist im Menschen Akzidens und nicht Natur — (und) nicht wie wir es jetzt in unserer Menschheit empfin-

(¹) Streiche *wa* vor *kamā*.

(²) *walikaimā allaḏī alqā*. . . : offenbar Textlücke.

(³) Lies *al-maulid* anstatt *al-maulūd*.

(⁴) Phil. 2, 7.

den. Denn wir, die wir aus der Sünde unseres Vaters Adam geboren sind, haben zwei entgegengesetzte Willen. Denn als der erste Mensch durch das Vergehen verdorben und seinem Schöpfer nicht untertan war, begehrte er mit (seinem) Körper auf, der ihm ([1]) vorher untertan und durch (seine) Niedrigkeit nicht gleichwertig war, und brachte das ganze Menschengeschlecht unter die Sünde, wie der Apostel sagt ([2]): Der Tod herrschte von Adam bis Moses über die Gerechten und die Sünder, auch die, die nicht gleichwie Adam gesündigt hatten. So empfinden wir, die wir in Vergehen und Sünde geboren werden, dass wir zwei Willen haben, den einen eingepflanzt im

(fol. 76 a Sp. 1) Verstande und den andern im Körper, die beide einander widerstreben, wie der selige Apostel lehrt, indem er sagt ([3]): Der Körper..... ([4]) den Geist und der Geist gegen den Körper, und dieser Gegensatz gegeneinander (ist da), damit nicht ein jeder von ihnen beiden tue, was er begehrt. Das trifft das ganze Menschengeschlecht, und es gibt niemand, der von der Sünde des Vergehens rein wäre, nicht einmal ein kleines Kind, wie geschrieben steht ([5]): Es gibt keinen Menschen, der von der Sünde frei wäre, auch wenn sein Leben auf der Erde nur e i n Tag wäre; und wie der Heilige Geist im Buche des Propheten David sagt ([6]): In Vergehen bin ich gezeugt worden, und in Sünde ist meine Mutter mit mir schwanger gegangen; und wie jeder durch Adam gesündigt hat — nach dem Worte des Apostels ([7]) —, so

(fol. 76 a Sp. 2) werden alle durch den Messias gerechtfertigt werden; und ([8]) wie durch e i n e n Menschen wir viele zu Sündern geworden sind, so werden jetzt..... ([9]). Das da ist e i n einziger Mensch ohne Sünde, jener, der der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, der Mensch und unser Herr Jesus der Messias, frei unter den Toten, empfangen und geboren. Aber in dem Wirken seines heiligen Körpers, ich meine seiner Menschheit, hatte er nicht zwei entgegengesetzte Willen, und ([10])

([1]) Dem ersten Menschen.
([2]) Röm. 5, 14.
([3]) Gal. 5, 17.
([4]) Textlücke; zu ergänzen: begehrt gegen.
([5]) Job 14, 4 (nach der Septuaginta).
([6]) Ps. 51, 7.
([7]) I Kor. 15, 22.
([8]) Röm. 5, 19.
([9]) Textlücke; zu ergänzen: durch e i n e n Menschen viele gerechtfertigt werden.
([10]) Lies *wa* anstatt *walā*.

der Wille seines Körpers war dem Willen seines Verstandes nicht entgegengesetzt. Bei meinem Leben, keine Sünde hatte jener, der gekommen ist, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen — das ist von ihm fern! —, wie er in seinem heiligen Evangelium gesagt hat (1): Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen? Und ferner sagt er an einer anderen Stelle (2): Es wird der Fürst dieser Welt kommen und an mir nichts finden. Daraus wissen wir, dass an ihm überhaupt keine Sünde war, weder bei

seiner Geburt noch bei seinem Umgang, sondern wir behaupten, wie es sich geziemt, und bekennen in Wahrheit einen Willen in dem Wirken seiner heiligen Menschheit und behaupten nicht zwei entgegengesetzte Willen seines Verstandes und seines Körpers, wie bei den übrigen Menschen und wie es schwatzhafte Häretiker hinsichtlich eines kleinen Menschen gestottert haben (3). Aus dieser Veranlassung und in dieser Weise ist seine früher erwähnte Angelegenheit, wie bekannt, verlaufen — nämlich des Patriarchen — und das hat er dem von uns oben am Anfang des Schreibens Erwähnten — nämlich Sergius, dem Patriarchen von Konstantinopel — geschrieben, als er ihn fragte, (nämlich) dass unser Erlöser in dieser erwähnten Weise durchaus nicht zwei entgegengesetzte Willen hat, sodass er sich in seiner Natur nicht **(fol. 76 b Sp. 1)**

vor dem Mangel des Vergehens des ersten Menschen geschützt hätte. Denn an uns, nicht an ihm erfüllt sich das Wort der Schrift, wie der Apostel sagt (4): Ich weiss, dass in meinem Körper nichts Gutes wohnt; nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich verabscheue, tue ich; wenn ich also das Böse, das ich nicht will, tue, so vollbringe nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt; ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das gegen das Gesetz meines Verstandes kämpft und mich durch das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist, gefangen nimmt. Daher waren die zwei entgegengesetzten Willen, der verstandesmässige und der körperliche, die der Apostel lehrt, überhaupt nicht in unserem Erlöser vorhanden. Denn dieser unreine Kampf hat vom früheren Vergehen des Geschöpfes seinen Anfang genommen, weil es der Begierde **(fol. 76 b Sp. 2)**

(1) Joh. 8, 46.
(2) Joh. 14, 30.
(3) D. h. wohl: die Häretiker schrieben der menschlichen Natur Christi zwei Willen nach Art eines kleinen Kindes (cf. oben fol. 76 a Sp. 1) zu.
(4) Röm. 7, 18-20. 23.

der Knechtschaft nachgab. So wurde die Natur von unserem Erlöser erneuert ([1]), nicht ein Fehler

(fol. 77 a Sp. 1) der Plage. Aber ein Mensch von sehr geringem Verständnis könnte den Vorwurf erheben ([2]) ....·. ([3]) denn die Antwort geschah nach Massgabe des Briefes des oben erwähnten Patriarchen. Denn dies Verfahren wird gewöhnlich geübt und ist als richtig bekannt, dass (nämlich), wo die Wunde ist, dort die heilende Medizin angewandt werde. Bei meinem Leben, der selige Apostel hat das gekannt und pflegte oftmals nach Massgabe des Verständnisses seines Hörers zu verfahren: wenn er über die höhere Natur lehrte, pflegte er in jeder Weise über die menschliche Natur zu schweigen und (sie) zu übergegen, und, wenn er über das Wirken der menschlichen (Natur) sprechen wollte, das Wirken der göttlichen nicht zu behandeln. Bei meinem Leben, so sagt er über die göttliche Natur ([4]): Der Messias ist die Kraft Gottes

(fol. 77 a Sp. 2) und seine Weisheit, und an einer anderen Stelle sagt er über seine Menschwerdung ([5]): Die Torheit Gottes ist weiser als die Weisheit der Menschen, und die Schwäche Gottes ist stärker als die Kraft der Menschen. Das aber ist bekannt, dass Weisheit und Torheit sowie Kraft und Stärke ohne Widerrede einander entgegengesetzt sind. Lehrt also der selige Apostel etwa etwas Widersprechendes? Das ist fern, das ist nicht der Fall. Vielmehr pflegte er sich den Hörern anzupassen wie eine Amme, die kleine Kinder aufzieht und den kleinen Säuglingen Milch, den grösseren und vollentwickelten aber stärkendes Brot gibt. Was meint er also damit, dass die Schwäche Gottes stärker als die Kraft der Menschen und ([6]) die Torheit Gottes weiser als die Weisheit der Menschen ([6]) ist? Dies alles han-

([1]) Gräzismus: *ǧuddidat aṭ-ṭabīʿa min muḫalliṣinā.*

([2]) Lies *jlwm,* d. h. *jalūm,* anstatt *jl'm.*

([3]) Textlücke; zu ergänzen nach A (564 B): sed ne quis... reprehendat, quamobrem de humana tantum natura, et non etiam de divina natura docere sciatur: etenim Christus in duabus naturis in una persona unitis cognoscitur, adoratur et colitur Deus et homo perfectus. Debet qui super hoc ambigit scire, quoniam ad hoc facta est responsio ad jam dicti patriarchae interrogationem.

([4]) I Kor. 1, 24.

([5]) ebd. 25.

([6])-([6]) Fehlt in der Handschrift; ergänzt nach A (ebd. C).

delt über das Wirken des Messias, nicht über die höhere Natur (1), da er in Wahrheit lehrte,

dass (2) er einen menschlichen Körper und (eine menschliche) Seele hatte. Daher hat der Apostel von Torheit und Schwäche gesprochen, weil die menschliche Kraft (3), wenn man sie mit der Kraft Gottes vergleicht, Schwäche ist und weil (4) die menschliche Weisheit, die (5) geschaffen ist, wenn man sie mit der Weisheit Gottes, die schafft, vergleicht, Dummheit wird. Wenn wir beide Dinge beim Messias vergleichen, der die Kraft Gottes und seine Weisheit ist nach Massgabe der Gottheit, bekennen wir seine göttliche Natur; und nach Massgabe seines heiligen Wirkens ist er ebenfalls die Dummheit und Schwäche Gottes (6) durch die Rolle seiner menschlichen Natur, da diese Schwäche und Torheit stärker und weiser ist als alle Menschen. Denn ein jeder Mensch wird, wie ich oben gesagt habe, unter der Sünde des Vergehens geboren. Aber unser Herr Jesus (fol. 77 b Sp. 1)

der Messias war, da er ohne Sünde ist und den Mangel des alten Menschen, nämlich von der alten, verdorbenen Natur, nicht annahm, nicht nur stärker, sondern auch weiser als das ganze Menschengeschlecht, da er damit einverstanden war, unsere Schwäche in Wahrheit aus seiner Barmherzigkeit allein anzunehmen. Aber die aus der Sünde des ersten Menschen Geborenen werden in der Lehre der Schrift Söhne des Zornes und der Finsternis genannt. Aber der Messias, da er das Licht der Wahrheit ist, hat (7) die in der Finsternis und im Todesschatten Sitzenden erleuchtet, wie der Apostel lehrt, indem er an die Epheser folgendermassen schreibt (8): Da ihr tot waret durch die Vergehen und eure Sünden, da ihr in ihnen einmal in dieser Welt wandeltet, gemäss dem Fürsten des Reiches der Luft und des Geistes, (fol. 77 b Sp. 2)

(1) Lies: *kull hāḏā fī šaʾn tadbīr al-masīḥ laisa huwa fi ʾṭ-ṭabīʿa al-ʿuljā*, anstatt: *k. h. laisa huwa f. š. t. al-m. aṭ-ṭ.al-ʿu.*; verbessert nach A (ebd. CD).

(2) *annahū* fehlt in der Handschrift.

(3) Lies *al-qūwa* anstatt *al-ḥikma*.

(4) Lies *waliʾanna* anstatt *liʾanna*.

(5) *allatī* fehlt in der Handschrift.

(6) Gräzismus in der Wortstellung, wenn nicht *huwa jakūn ḥumq waḍiʿf Allāh* anstatt *huwa ḥ. waḍ. A. jakūn* zu lesen ist.

(7) Streiche *allaḏī*.

(8) Eph. 2, 1–3.

(fol. 78 a Sp. 1) der jetzt in den Kindern des Vergehens wirkt, zu denen auch wir vordem gehört haben, indem wir in den Begierden des Körpers und den schlechten Gedanken abwichen, sodass wir in Wahrheit Söhne des Zornes wie die anderen waren. Das da sind diese zwei entgegengesetzten Willen, der Wille des Verstandes und der Wille des Körpers, die in unserem Erlöser und in irgendeinem der Aspekte seiner Menschwerdung nicht vorhanden waren. Wir aber wissen, dass wir zwei Willen haben von der Sünde unseres ersten Vaters Adam her, der sich selbst und das ganze Menschengeschlecht unter das Gericht gebracht hat, damit wir die Unreinheit dieses Körpers und das Niedrige (1) seiner Regungen sehen, ich meine die schlechte Begierde, die den Willen des Verstandes bekämpft, und ebenso auch den Willen des Verstandes, der den Willen des Körpers bekämpft, indem er

(fol. 78 a Sp. 2) ihm in Widerstreit und Widerspruch entgegenstrebt, damit wir folgendermassen unter Seufzen (2) mit dem Apostel bezeugen und bekennen (3): Mit dem Verstande sind wir an den Dienst des Gesetzes Gottes gewöhnt, aber wenn wir dem Körper (4) dienen, so sind wir gewöhnt (5), dem Gesetze der Sünde zu dienen. Aber unser Herr Jesus der Messias hat einen menschlichen natürlichen Willen angenommen, den in seinem Körper anzunehmen in seiner Macht als des Herrn des Alls stand (6), weil das All Gott dient, indem er kein Vergehen noch irgendeine Sünde hatte oder annahm, weil er allein ohne Sünde ist. Was den früher erwähnten Honorius anlangt, so lehrte er über die Geheimnisse des Messias, dass in ihm nicht, wie in uns Sündern, zwei entgegengesetzte Willen des Verstandes und des Körpers waren, wovon die Leute entsprechend ihrer Ansicht meinten, dass er einen Willen in der Gottheit

(fol. 78 b Sp. 1) und der Menschheit des Messias behauptete. Aber er meinte (damit) dies, was etwas anderes ist als ihre Ansicht. Daher mögen jetzt jene ablassen, die darüber Spinnengewebe spinnen, die meinten, dass er nicht zwei Willen, einen in seiner Gottheit und einen anderen in seiner

(1) *dabīb;* Text und Übersetzung unsicher.

(2) Gräzismus in der Wortstellung.

(3) Röm. 7, 25.

(4) sic.

(5) Lies wie oben *t'lfn'*, d. h. *ta'allafnā*, anstatt *nlf'* (leichte Änderung in arabischer Schrift).

(6) *allaḏī kān bisulṭān jaqbalhā fī ǧasadih miṯl rabb kullā* (sic); Text unsicher, aber kaum entsprechend dem Wortlaut bei A (ebd. 565 C: quam in propria carne potestative ut omnium Dominus circumferebat) wiederzugeben.

Menschheit hätte. Dabei möchte ich gern, dass sie auf die Fragen antworteten, in welcher Natur des göttlichen Messias der eine Wille sein (soll)? Wenn er nur in der Gottheit ist, was wollen sie dann über seine Menschheit antworten, da er ein vollkommener Mensch ist, sodass sie (dann) mit Manichäus verurteilt werden. Wenn sie aber behaupten, dass dieser Wille in der Menschheit des Messias sei, wie war er dann ein vollkommener Gott, sodass sie sich hüten müssen, mit Fāṭinjūs (1) und Antijūs (2) verurteilt zu werden. Wenn sie aber von beiden Naturen einen Willen annehmen,

so werden nicht nur die beiden natürlichen Willen in Mitleiden- (fol. 78 b Sp. 2)
schaft gezogen, sondern ebenso auch die Naturen; vielmehr ist man nicht imstande, sich entweder dies oder jenes, ich meine die Gottheit und die Menschheit, vorzustellen. Wie wir auch nicht die beiden Naturen bei der Menschwerdung des einen Messias gleich dem ungläubigen und gegen die Herrin, die heilige Maria, blasphemischen Nestorius trennen, so leugnen wir deshalb durchaus nicht die Scheidung der beiden Naturen und ziehen auch ihre Eigentümlichkeiten nicht in Mitleidenschaft, sondern nehmen (3) eine jede der beiden Naturen in der Menschwerdung der einen Person, des göttlichen Messias, einmütigen Herzens an. Jene aber, die behaupten, dass die Gottheit und die Menschheit des Messias zusammen einen Willen und eine Wirksamkeit hätten, was anders behaupten sie, als dass sie eine Natur

des göttlichen Messias lehren, gleich der Lehre der im Verstande (fol. 79 a Sp. 1)
verwirrten Eutychius (4), Dioskuros und Severus, weil sie in den Meinungen des sich unwissend Stellens untergetaucht sind. Bei meinem Leben, die orthodoxen Väter, deren Licht die ganze Welt erleuchtet hat, lehrten beim Messias zwei Naturen (und) ebenso zwei Willen und zwei Wirkungsweisen in einstimmiger Darlegung (5). Wir haben erfahren, dass eine Urkunde (6) verfasst wurde (7) gegen den Band des heiligen, seligen Leo und gegen die chalkedonische Synode

(1) D. i. Photinus.

(2) Nach A (ebd. D) Ebion, was in arabischer Schrift eine leichte Änderung wäre.

(3) Lies *n'd*, d. h. *na'uddu,* anstatt *b'd* (leichte Änderung in arabischer Schrift).

(4) sic.

(5) Lies wohl *tbj'n,* d. h. *tibjān*, anstatt *'kj'n* (leichte Änderung in syrischer Schrift).

(6) Lies *qirṭās* anstatt *qrṭīrūs.*

(7) Bei A (566 A) ausführlicher: Comperimus autem quod charta quaedam mandata sit, in qua sacerdotes subscribere coacti sunt contra tomum...

und ([1]) dass ([1]) dort eine Urkunde aufgehängt wurde, in der die erfundenen und behaupteten Dinge stehen, die man in dem ([2]) neu eingeführt hat, von dem man weiss, dass es die Ansicht der allgemeinen Kirche ist, die die wahre Ansicht ist, weil man sie ablehnte und auf jede Weise zu tadeln suchte. Denn

(fol. 79 a Sp. 2) man beabsichtigte damit eine Veränderung des wahren Glaubens, den der heilige Geist durch den Mund der heiligen Väter ausgesprochen hat. Nun möge euch die göttliche Barmherzigkeit durch eure schöne Frömmigkeit eingeben, ihr gläubigen, vom Messias gekrönten ([3]) Könige, und möge euch der göttliche Eifer antreiben, wie der durch die Gnade gekrönte Prophet David sagt, indem er folgendermassen spricht ([4]): Bin ich nicht gegen deine Widersacher, o Herr, zornig geworden und habe ich mich (nicht) im Grimm gegen deine Feinde aufgerieben? Und ebenso hat der eifernde Prophet Elias in der Hitze seines Eifers zum Herrn gesagt ([5]): Mit Eifer habe ich geeifert für den Herrn Zebaoth, der das All überwacht; denn deine Propheten haben sie getötet, deine Altäre zerstört und deine Tempel niedergerissen. Ich allein bin übriggeblieben und auch nach meinem armen Leben haben sie getrachtet.

(fol. 79 b Sp. 1) Durch diesen Eifer hat er die falschen Propheten der Isebel getötet, durch diesen Eifer hat er die drei Heerführer des Königs Achab, die Anführer von Hundertschaften, getötet und die 150 Männer mit Feuer verbrannt, durch diesen Eifer hat er den Himmel verschlossen, dass er keinen Regen fallen liess und von ihm kein Tau auf das Antlitz der Erde herabkam. So geziemt es sich nun, dass man mit den Häretikern verfahre, die in der Kirche Gottes eine fremde Lehre und eine neue Gewohnheit lehren, ähnlich wie die Lehre der falschen Apostel, weil sie nach dem Untergang der Herde des Messias streben. Nun möge eure Frömmigkeit sich um diese Angelegenheit und ihre Verfolgung bemühen, weil ihr euern Glauben, in dem kein Fehler ist, bewahrt, und ihr möget gegen diejenigen, die durch die eingeführte falsche Beschuldigung Verderben stiften,

(fol. 79 b Sp. 2) ein königliches Urteil erlassen und befehlen, dass jene unterzeichnete Urkunde, die an den Band des heiligen Leo angeheftet worden ist von der wir euch oben gesprochen haben, aufgehoben,

([1])-([1]) *wa'annahū* fehlt in der Handschrift.

([2]) Lies *fīmā* anstatt *fīja*.

([3]) Gräzismus: *al-mutauwağīn min al-masīḥ*.

([4]) Ps. 139, 21.

([5]) I Kön. 19, 10-14.

herabgenommen und verbrannt werde, weil sie den Glauben dauernd in Zweifel bringt, da sie an den öffentlichen Orten bekanntgemacht ist ([1]). Wir aber beten für euch und für euer Reich um Vollendung des Glaubens heute und jederzeit. Und wie der gläubige Konstantin durch die Hilfe des Herrn Licht gebracht hat, so möge die Kraft der Christen, die den Glauben an den Messias bewahren, fortdauern. Schenkt dieses Geschenk an euerm Beginn eurer Mutter, der Kirche Gottes, weil ihr nach Gott ihre Helfer seid, damit die schlimme List nicht wage, den Glauben ihres Bräutigams zu verderben ([2]). Dies sei an

euerm Beginn das reine Opfer, das ihr dem Herrn, unserm Gott **(fol. 80 a Sp. 1)** darbringt, und es möge sich aus der Kirche jede Finsternis, die in ihr eingedrungen ist, durch das schöne Strahlen eurer Frömmigkeit... ([3]), damit unser Gott es sei, der eure Belohnung bewirkt, und (damit er) von euch alle (Streit-) Kräfte der Völker, die euern Glauben verleugnen, fernhalte und euch den Frieden bringe, und (damit) Gott, der alles überwindet, seine grosse Gnade schenke, um eure Lage schön zu gestalten. Die Kirche insgesamt beugt mit mir im Geiste das Knie ([4]), demütigt sich vor Gott, dem lebendigen, ewigen und bittet ihn, dass er gütig bewirken möge, dass das in die Vollkommenheit des Glaubens eingeführte Verderben gering sei, (des Glaubens), in dem kein Fehl ist, den uns die heiligen Apostel

und die frommen Väter übergeben und durch erleuchtende Lehre **(fol. 80 a Sp. 2)** festgestellt haben, damit durch den Glauben unseres Herrn Jesus des Messias, den ihr von euern mit der Herrschaft gekrönten Vätern ererbt habt — und durch diesen Glauben ist eure Herrschaft seit den Tagen des vortrefflichen Konstantin bis heute bewahrt worden ([5]): dieser Glaube möge euch bewahren und eure Wege durch die Menge der ewigen Gnade bestimmen, die von dem mächtigen Gott bestimmt

([1]) Hier steht bei A (566 B) noch: Omnes enim qui in Occidentalibus partibus hoc audierunt, sed et populi qui sunt regiae vestrae urbis, cognita praedictae chartae concinnatione, corde perculsi sunt. Erit enim per auctoritatem vestram et apostolicam perfectionem praedicta charta, quae contra Chalcedonensem synodum est composita, nunc et in omni tempore otiosa, et cunctis virtutibus irrita.

([2]) Lies *tufsid amānat* (oder: *īmān*) *ʿarūsihā* entsprechend A (ebd. 566 C: fidem sponsi eius... violare) anstatt des sinnlosen *tufsidhā waʾammā ġurūsuhā* (leichte Änderung in arabischer Schrift).

([3]) *jandariq*, unverständlich; gemeint ist: zerstreuen o. ä.

([4]) Lies etwa *rukbat nafsihā* entsprechend A (ebd. C D: mentis inclinato genu) anstatt des sinnlosen *rukba ʿanhā*.

([5]) Anakoluthie.

ist ([1]), der sie schon vor der Erschaffung der Welt für die Gläubigen bestimmt hat durch seinen geliebten, einzigen Sohn und durch seinen Heiligen Geist, der vollendet und alle seine Handlungen bewahrt. Das ist die heilige Dreifaltigkeit, die verborgen und versteckt war schon vor (dem Beginn) der Jahre, die (dann aber) durch die heiligen Apostel, die sie in der ganzen Welt verkündet haben, offenbar geworden ist. Er schaue ([2])

(fol. 80 b Sp. 1) auf euer Reich in Gnade, Milde und Hilfe; er ist es, der euch die Völker, die in ihrer Tyrannei untergehen, in Verwirrung bringt und sie eurer Herrschaft untertan macht durch eine Kraft, die keine (andere) Kraft überwindet. Amen.

Zu Ende ist das apostolische, katholische ([3]) Schreiben.

Als der heilige Johannes das Schreiben vollendet und mit dem Siegel des heiligen Petrus gesiegelt hatte, schickte er es mit einem vortrefflichen Manne, der Barsīqā hiess. Der war Archidiakon in der Kirche von Rom. Er brachte es nach der Stadt Konstantinopel und fand, dass der König Konstantin gestorben war und sein Bruder Heraklius nach ihm die Herrschaft und Regierung übernommen hatte. Aber die Leute des Reiches hatten sich gegen ihn erhoben und ihn von der Herrschaft abgesetzt, weil er mit den Anhängern des einen Willens übereinstimmte.

(fol. 80 b Sp. 2) Und als sie ihn von der Herrschaft entfernt hatten, hatten sie zum König über sich den Sohn seines verstorbenen Bruders gemacht und ihn mit dem Namen seines Vaters Konstantin genannt. Der besass eine sehr schöne Frömmigkeit und war rechtschaffen in seinem Herzen. Der Bote Barsīqā überbrachte (ihm) das Schreiben des heiligen Patriarchen, und der König nahm es mit seiner Hand in Empfang. Darauf las er es, wunderte sich sehr über das schöne Verständnis des seligen, heiligen Patriarchen und liess ihm eine Antwort darauf schreiben. In dem, was er ihm antwortete, hiess es folgendermassen.

Schreiben des Königs als Antwort auf das Schreiben des Patriarchen.

Im Namen des Messias, des Herrn. Wir haben den Erlass deiner seligen Vaterschaft, den Barsīqā, dein gesegneter Archidiakon, überbracht hat, erhalten, und als wir ihn lasen, fanden wir ihn wie das, was deiner Vaterschaft,

([1]) Gräzismus: *al-muhaija'a min al-ilāh.*
([2]) oder: schaut.
([3]) *ǧāmiʿ.*

o Vortrefflicher, geziemt, wegen dessen, was du uns aus aufrichtigem Herzen mitgeteilt hast, und zwar der reinen, lauteren, fehlerlosen Gabe der heiligen Apostel an das Volk der Orthodoxen, und nicht nur dessen, sondern (auch) der Lehre der heiligen Synoden, welche die heilige Kirche (wie) mit einer Mauer umgeben haben, ebenso wie deine Vaterschaft allen unreinen, schmutzigen Häretikern, die dem verdienten Fluche unterliegen, die Wahrheit, Frömmigkeit und Richtigkeit auseinandergesetzt hat. Und wir lobten deine Vaterschaft, o Guter, dass sie durchaus nicht in irgendetwas eine Trübung oder Neuerung oder ein Gedenken oder eine Bitte hat einführen wollen, ausser dem, was jene Auserwählten, Reinen als das süsse Wasser festgesetzt haben, das aus der klaren Quelle kommt, nämlich den Aposteln. Aus ihr (1) **(fol. 81 a Sp. 1)**

sind heute unsere durstigen Seelen getränkt worden, und wir haben von diesem lauteren Wasser getrunken, dem Wasser des Lebens, wie Er in seinem heiligen Evangelium sagt (2): Ich bin das Wasser des Lebens; wer durstig ist, komme zu mir und trinke; dann wird er leben in Ewigkeit. Aber damit kein Widerspruch in der Erörterung eben dieser Dinge entstehe, in dem das Verderben der Seele liegt — von dem wir den beständigen Gott bitten uns fernzuhalten —, durch den unsere uns voraufgegangenen Väter, die von Gott (3) erwählten Könige, die in ihrem Verstande von dem Teufel (4), ihrem und unserem Feinde, betrogen wurden, gefallen sind, sodass sie von dem Glauben der Wahrheit abwichen, der auf den Fels gebaut ist, gegen den die Pforten der Hölle nichts vermögen und auch nichts vermögen werden bis zum Ende **(fol. 81 a Sp. 2)**

der Tage, so haben wir gemeint (5), dass es..... (6) mit Schädigung (Zwang), sondern damit die Mitglieder dieses unseres grossen Rates in Anwesenheit des Paulus, des Patriarchen dieser unserer von Gott geschützten Stadt Konstantinopel, die Darlegung deiner seligen Vaterschaft kennen lernen. Und wir alle freuen uns einmütig und anerkennen (sie) und glauben an sie ohne Meinungsverschiedenheit; diese Angelegenheiten bringen unserm Herrn und Gott Jesus dem Messias, Ruhm **(fol. 81 b Sp. 1)**

(1) Relativischer Anschluss.

(2) Joh. 7, 37 + 6, 51.

(3) Gräzismus: *al-muḫtārīn min Allāh.*

(4) Gräzismus: *al-maḫdūʿīn fī ʿuqūlihim min aš-Šaiṭān.*

(5) Lies *faqad raʾainā* anstatt *waqad r.*

(6) *annahū biʾiḍrār walākin lijaʿraf,* offenbar Textlücke; die Übersetzung bei Mai « necessarium putavimus, ut » ist unmöglich.

und Ehre in Ewigkeit. Amen. Wegen des übrigen hat mit dauerhafter Liebe in der himmlischen Wohltat unseres allgemeinen, heiligen Glaubens dein Bruder (1) Paulus bereits an deine selige Vaterschaft katholische (2) Schreiben gesandt, die mit diesen deinen Worten übereinstimmen, und das gehört zur Gewohnheit deines Priestertums. Nun aber, da wir und deine heilige Vaterschaft

(fol. 81 b Sp. 2) und auch der genannte Patriarch und alle Mitglieder dieses unseres edlen Rates und alle, die orthodox sind, nebst allen Gegenden des Erdstriches des Westens und auch dieses unseres Erdstriches mit einer Rede und mit einem Munde, die zu unserem Heile übereinstimmen, diese Dinge, über die man sich einig ist, anerkennen und an sie glauben und in sie durchaus nicht neuartige Bitten oder irgendeine Trübung einführen wollen: so möge sich der orthodoxe Glaube freuen und auch die umfassende Kirche strahlen und in ihrer Unversehrtheit wachsen. Nun befehlen wir in unserem ganzen Reiche, dass in die Kirche keine Neuerung und keine unrichtige Ansicht eindringe, ausser dem, was uns von den reinen, heiligen Aposteln (3) zu unserem Heile gegeben wurde und von den

(fol. 82 a Sp. 1) heiligen, festgesetzten (4) Synoden, und dem, was uns deine Vaterschaft vorgestellt hat, o heiliger Vater, und nichts ausser dem richtigen Glauben, den sie unverletzlich gemacht haben (5). Und wir nehmen nichts von den (verschiedenen) Arten der Erörterung (darüber) und ihren (einzelnen) Kapiteln an. Wenn aber etwas Unrichtiges und der Lehre der heiligen Väter Widersprechendes festgesetzt worden sein sollte, sei es die Häresie des Dekretes eines Königs oder in einer anderen Weise, in diesen vergangenen Jahren oder seit kurzer Zeit, bevor dieser König Konstantin, guten Angedenkens und schöner Frömmigkeit, starb: so stehen wir (6) alle unter der Herrschaft des Messias und haben ein christliches Leben geführt. Wenn also etwas von einem König oder aus einem anderen Grunde (7) festgesetzt und in den richtigen Glauben eingeführt worden ist, das nicht richtig ist, so

(1) Streiche *wa* vor *aḫūka*.

(2) *ʿāmmī*.

(3) Gräzismus: *mā qad uʿṭīnāhu* (so zu lesen) *min as-sillīḥīn*.

(4) *al-mauḍūʿa;* vielleicht ist aber *mauḍūʿan* zu lesen und zu übersetzen: « als festgesetzt gegeben wurde ».

(5) *aḥramūhu;* fol. 116 der Handschrift bedeutet dasselbe Verbum « das Anathema aussprechen ».

(6) Lies *fanaḥnu* anstatt *wanaḥnu*.

(7) Gräzismus: *qad wuḍiʿ daḫīlan... min malik au min amr āḫar*.

schaffen wir es aus unserem Reiche ab und heben es auf wie das weggeworfene Unkraut, befehlen (das) mit nachdrücklicher Entschiedenheit, bei der es keine Nachsicht gibt, und nehmen überhaupt nichts Eingedrungenes an. Wir wünschen, dass unsere allgemeine, heilige Kirche in Unversehrtheit die Früchte der Einheit (¹) wachsen lasse, nämlich die ganz richtige Einigkeit und das Beharren auf der Lehre deiner heiligen Vaterschaft, die die Lehre der Wahrheit ist. Bete für uns in deinen Gebeten um schöne Frömmigkeit, während wir uns beeilen, dies (Einverständnis) zwischen uns allen offenbar zu machen, damit auch sie (²) den Herrn mit lauter Stimme für dieses unser Reich um Unversehrtheit und Bewahrung vor den übrigen Schädigungen anflehen. Amen. (fol. 82 a Sp. 2)

Zu Ende ist der Brief des Königs.

Als Barsīqā das Schreiben des Königs Konstantin in Empfang genommen hatte und damit zu Johannes, dem Patriarchen von Rom, abgereist war, fand er, als er nach Rom kam, dass er im Herrn entschlafen und nach ihm ein Mann namens Theodoros eingesetzt worden war. Als Barsīqā vor ihm trat, teilte er ihm den ihm vom König (bereiteten) Empfang und seine schöne Frömmigkeit mit. Darauf übergab er ihm das Schreiben des Königs Konstantin als Antwort auf das Schreiben des Patriarchen Johannes, das er an die beiden Könige gerichtet hatte. Der Patriarch Theodoros nahm es in Empfang, las es und wunderte sich sehr über die schöne Frömmigkeit des Königs, und der Patriarch schrieb ebenfalls eine Antwort darauf folgendermassen. (fol. 82 b Sp. 1)

Brief des Theodoros, des Patriarchen von Rom, als Antwort an Konstantin.

An Konstantin, den mit dem reinen Glauben gekrönten König, von Theodoros, dem Patriarchen

von Rom. Da uns der allmächtige Gott, der auf das Antlitz seiner Kirche schaut, durch das Walten seiner Barmherzigkeit über deine schöne Frömmigkeit, o Vortrefflicher, eine Möglichkeit geschenkt und gegeben hat, dir mit Freude und Eifer das zu unterbreiten, was der schönen Frömmigkeit deines Reiches zukommt, im Interesse der umfassenden, apostolischen Kirche Gottes und damit das allgemeine (fol. 82 b Sp. 2)

(¹) Lies mit der Übersetzung bei Mai (« unitatis ») *at-tauḥīd* anstatt *at-taḥjīd*.

(²) Steiche *wa* vor *hum*.

Heil offenbar werde bei dem Vorliegen einer Übereinstimmung ([1]) und jetzt durch die Bestätigung eurer edlen Reskripte — indem ihr durch die Macht eurer Herrschaft den Stühlen der heiligen Apostel (ihren) Rang in der Religion und dem fehlerlosen Glauben erhalten und (das) bewahrt habt, was bei Heraklius und bei seinesgleichen, nämlich Johannes, dem Patriarchen von Konstantinopel, durch doppelten Fluch und durch die Unwissenheit

(fol. 83 a Sp. 1) der Blindheit weggefallen war — und (damit) wir vielleicht ([2]) imstande seien, den Schatz der Freude, den unser Gott der Welt gegeben hat, mit der Hilfe Gottes zur Kenntnis zu bringen: so habe ich ihr ([3]) euer ausserordentliches Verhalten mitgeteilt. Ebenso bittet die ganze allgemeine Kirche mit mir und fleht um der schönen Frömmigkeit willen eure Milde an, o gläubige Könige, dass ihr eure schöne Frömmigkeit, die euch von dem heiligen Geiste ([4]) eingegeben wurde und die (zu pflegen) ihr angefangen habt, wachsen lasset, damit ihr dem auf alles schauenden Gott ein reines Opfer darbringt. Das erste dabei ist, dass ihr die Schrift der Verfasser des Fluches, den der blasphemische Mund gegen den orthodoxen, vollkommenen, reinen, lauteren, fehlerlosen Glauben geäussert hat, aufhebt und dass ihr befehlt — Gott erhöhe euch! —, dass

(fol. 83 a Sp. 2) Pyrrhos, der Patriarch von Konstantinopel, unter das Urteil der heiligen Kanones falle, die er nicht beobachtet hat — auf dass sie ihn in eine Grube würfen, die dem dauernden Tode ähnelt —, als er derartiges nicht nur durch seine Anerkennung lobte, sondern etwas tat ([5]), was bedeutender und schlechter als das ist, indem er verzagte und sein Zeugnis unterzeichnete und bei ihm beharrte. Denn der Herr spricht folgendermassen: Ich verabscheue die Priester, die in Nachlässigkeit fallen, weil sie auf sich (zu) wenig achten; und er spricht folgendermassen im Propheten ([6]): In Verwirrung fallen sie und sind nicht imstande anfzustehen ..... ([7]) damit sie gerettet

([1]) *ʿindamā juǧtamaʿ biǧtināb,* was wohl in *ʿi. j. biǧtimāʿ* zu verbessern ist, da sonst sinnlos: «bei der Übereinstimmung im sich Enthalten». Oder liegt eine Textlücke vor?

([2]) Streiche *wa* vor *ʿasā.*

([3]) D. h. der Welt.

([4]) Gräzismus: *ulhimtumūhā min ar-rūḥ al-quds.*

([5]) Gräzismus in der Wortstellung.

([6]) Ps. 36, 13.

([7]) Offenbar Textlücke.

werden, wo sie niedrig sind, wegen der rechten Werke. Derartig werden durch die göttliche Stimme die Priester getadelt (1), wenn sie zu schamlosen Hunden werden, die

schamlos hündische Schamlosigkeiten loslassen, indem sie einigen der (in Verblendung o. ä.) versunkenen Priester hastig zuredeten (2), in der Urkunde einen neuartigen Kniff einzuführen, der lügnerisch gegen den richtigen, allgemeinen Glauben und gegen die katholischen (3) Priester gerichtet ist, deren Verdienst die schöne Lehre und die Achtung vor dem apostolischen Stuhle hat spriessen lassen. Dein edles Königtum möge (also) befehlen, dass die gegen das Chalkedonense unterzeichnete Urkunde, in der sich eine ihm und der richtigen Ansicht widersprechende Lehre findet (und) die an die Mauer geheftet und dem Bande des Glaubens angehängt wurde, herabgenommen werde. Und nachdem du befohlen hast, dass sie herabgenommen werde, möge sie mit Feuer verbrannt werden, und (ebenso) alle Kapitel, die gegen die göttlichen Synoden gerichtet sind und speziell diejenigen, die gegen den heiligen Band Leos und auch gegen die Synode des Chalkedonense unterzeichnet worden sind. (fol. 83 b Sp. 1)

Deine schöne Milde und dein vortrefflicher, edler Glaube möge also befehlen, dass dies alles zurückgenommen und aufgehoben werde. Und ich habe mich sehr verwundert, warum kein Befehl von dir über alle diese Arten von Irrtum erfolgt ist. Und ich hätte gewünscht, dass die Bischöfe, die unsern Bruder Paulus auch zusammen mit uns wegen deiner schönen Frömmigkeit und wegen (deines) schönen Befehls zum Bischof eingesetzt haben, darüber hinaus eure Schreiben durch einen Fluch bestätigten..... (4) Den im Verstande Verwirrten, den wir anfangs erwähnt haben, haben sie nicht enthoben, nicht einmal wegen eines einzigen Fragepunktes, selbst nicht wegen eines (einzigen) Abschnittes; sondern sie haben ihn gleichwohl einen Frommen genannt. Nun meinen wir, dass dies kein geringer (Anlass zum) Zweifel sei, nämlich die Verschiedenheit im Glauben. Sie haben keine einzige Frage gegen ihn geltend gemacht; weshalb ist er dann aber aus dieser seiner Kirche vertrieben worden? (fol. 83 b Sp. 2)

Ein anderer könnte antworten und sagen, dass der allgemeine Hass dies und ähnliches hervorbringt. Aber das sei fern, dass die (fol. 84 a Sp. 1)

(1) Gräzismus in der Wortstellung.
(2) Text und Übersetzung unsicher.
(3) *ʿāmmī.*
(4) *jarla'isū:* offenbar Textlücke.

Verwirrung einer der Bosheiten [1] der Menschen die Macht haben sollte, das Recht der Priester zu entreissen und dass einige unter ihnen [2] imstande sein sollten, über einen aus der Priesterschaft Gewalt zu haben. Wenn aber der Bischof aus seiner Kirche oder aus seiner Würde nicht endgültig abgesetzt wird [3] aus einem Grunde, der seine Absetzung aus seinem Dienste bedingt, so vermag man auf eine andere Weise nichts gegen ihn. Wir sagen (das) nicht, als ob wir das Priestertum unseres Bruders Paulus bestritten; sondern wir öffnen mit heilender Hand die verborgene, bedeckte Wunde, damit die Lüge jetzt nicht Kraft gewinne und sich auf die gesunden Glieder verbreite; sondern wir tilgen eine jede Trübung [4] und entfernen alle, die mit Unreinheit in Berührung kommen. Wir halten uns auch von dem zurück, was er sagt, damit

(fol. 84 a Sp. 2) wir uns nicht mit dem Ausscheiden einer jeden Menge von Unreinheit beschäftigen müssen. Und das (tun wir) aus vorausschauender Fürsorge, nicht als Fordernde, damit dies nicht, wenn er Unrecht erleidet, mit unserem Wissen geschehe, und unser Bruder, der Paulus heisst, bedeckt werde [5], sondern aus Furcht, dass er (uns) in dem Streben nach Liebe zuvorgekommen sei, und wegen des Bestehens der Liebe wird sein bischöfliches Amt nicht fehlerhaft. Denn wenn er die Spaltung aufgibt und bestätigt..... [6] Aber der orthodoxe Glaube, der durch die geistige Gabe wohlriechend ist, der besteht aus den Früchten des Paradieses, die durch unsere heiligen Oberhäupter, nämlich die Schüler des Messias, des Gottes, wachsen, die man gar nicht wegen irgendwelcher Dornen des Unkrauts angreifen kann, die die Macht des Feindes darstellen, der den Zwiespalt unter die Menschen wirft.

III. *Der Text des Eutychius (Übersetzung).*

(S. 28) Vom Papste Johannes, dem Patriarchen von Rom, an Heraklius und Konstantin, die Könige und Brüder, die mit der Kirche des Messias betraut sind. Der wahre Gott, der sein Licht in den Fin-

(1) *al-fauʿā min fawāʿī an-nās;* Übersetzung unsicher.
(2) D. h. den Menschen.
(3) Lies *jʿṭl,* d. h. *juʿaṭṭal,* anstatt *jʿṭʾ* (leichte Änderung).
(4) Lies *kadar* anstatt *qadar.*
(5) sic, unsicher.
(6) Offenbar Textlücke.

sternissen hat leuchten lassen, der [1] uns aus der Herrschaft der Finsternis durch sein wunderbares Licht erlöst hat, das Licht der Wahrheit, mit dem keine Finsternis gemischt ist, der durch das Blut seines Kreuzes versöhnt hat, was zwischen dem Himmel und der Erde ist, der zu jeder Zeit auf das Antlitz seiner Kirche schaut, er ist es, der euch, ihr Könige, (die Gnade) geschenkt hat, dass ihr in seiner Kirche die besten und vorzüglichsten Gebete aussprecht und dass ihr den vollkommensten und ihm am nächsten kommenden Glauben habt. Hier ist eine Trübung vorgefallen, die geläutert werden muss, damit es die verständigen Leute, die darüber nachdenken, verstehen, sodass die Wahrheit wieder die Oberhand gewinnt, wie es (anfänglich) der Fall war. Ich habe nämlich auch die Meinungsverschiedenheit und die Zweifel erfahren, die unter den Leuten des Westens herrschen; das ist mir durch den Brief unseres Bruders Honorius [2], des Patriarchen von Konstantinopel, und anderes (zur Kenntnis) gelangt. Aber man muss diese Angelegenheit darlegen, damit man auf ihren wahren Sachverhalt [3] aufmerksam werde. Der Anfang davon lag darin, dass früher, vor achtzehn

Jahren, Kyros, der Patriarch von Alexandrien, die Behauptung (S. 29)
des Maron vertrat, nämlich dass unser Herr der Messias zwei Naturen, aber *einen* Willen und *eine* Wirkungsweise habe. Das hörte Sophronios, der (später) Patriarch von Jerusalem wurde, disputierte mit ihm und widerlegte ihn durch seine Argumente. Darauf ging Sophronios zu Sergius, dem Patriarchen von Konstantinopel, fand aber, dass er die Behauptung des Kyros vertrat und zu ihm sagte, dass Honorius, der Patriarch von Rom, dieselbe Behauptung vertrete. Da ging Sophronios aus Konstantinopel nach Jerusalem, und als er Patriarch geworden war — denn wegen seines schönen Glaubens nahmen ihn die Einwohner von Jerusalem und machten ihn zum Patriarchen über Jerusalem — verfasste er [4] eine Schrift über den Glauben, und (diese) Schrift nahmen die Einwohner der (ganzen) Welt an. Als Honorius, der Patriarch von Rom, das erfuhr und dass Sergius, der Patriarch von Konstantinopel, über ihn gelogen hatte, dass er ein Maronit sei, verfasste er eine Schrift, in der er sagte, dass unser Herr Jesus der Messias, der der Ursprung des Lebens ist, ohne Sünde geboren wurde, weil das ewige Wort, durch das alles

(1) Streiche *wahuwa* vor *allaḏī*.
(2) sic; richtig Pyrrhos, vgl. S. 233 Anm. 3.
(3) Lies *ḥaqīqatihī* anstatt *ǧamīʿihī*.
(4) Streiche *wa* vor *kataba*.

geworden ist, als es aus dem Himmel herabkam, von der Jungfrau Maria einen Körper angenommen hat ([1]) und uns gleich geworden ist in der Natur, aber nicht im Willen der Sünde. Denn Paulus sagt: Er hat eine uns ähnliche (Gestalt) angenommen, uns Sündern, d. h. einen Körper ohne Sünde mit einer redenden, vernünftigen Seele. Daher ist er damit einverstanden gewesen, den *einen*, natürlichen, menschlichen Willen anzunehmen, (und) nicht wie wir es jetzt empfinden, dass wir zwei entgegengesetzte Willen haben und dass von diesen beiden Willen der eine eingepflanzt ist im Verstande und der andere im Körper, die beide einander widerstreben. Das trifft das ganze Menschengeschlecht, weil es unter der Sünde ist, und es gibt niemand, der von der Sünde des Vergehens rein wäre. Aber der Körper unseres Herrn des Messias hatte nicht zwei entgegengesetzte Willen, und der Wille seines Verstandes widerstrebte nicht dem Willen seines Körpers. Keine Sünde hatte jener, der gekommen ist, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen — das ist von ihm fern und ist nicht der Fall! —. An unserm Herrn dem Messias war keine einzige Sünde, weder bei seiner Geburt noch bei seinem Umgang; sondern wir behaupten und bekennen *einen* Willen in dem Wirken seiner heiligen Menschheit und behaupten nicht zwei entgegengesetzte Willen seines Verstandes und seines Körpers. Das hat Honorius, der Patriarch von Rom, dem Sergius, dem Patriarchen von Konstantinopel, geschrieben. Wir aber empfinden zwei entgegengesetzte Willen des Verstandes und des Körpers. Als die Leute das ([2])

(S. 30) entsprechend ihren nichtigen Ansichten verdreht hatten, meinten sie, dass Honorius, der Patriarch von Rom, *einen* Willen in der Gottheit und der Menschheit unseres Herrn des Messias behauptete. Dabei will ich diejenigen, die diese Behauptung vertreten, fragen, in welcher Natur des göttlichen Messias nach ihrer Behauptung der *eine* Wille sein (soll)? Wenn er nur in der Gottheit ist und in seiner Menschheit kein Wille ist, so ist er dann kein vollkommener Mensch. Wenn sie aber behaupten, dass dieser Wille in der Menschheit des Messias sei, so sagen wir ihnen: Wie ist er (dann) ein vollkommener Gott? Wenn sie aber zwei Naturen mit *einem* Willen annehmen, so ist das nicht möglich. Vielmehr bekennen wir die Menschwerdung des *einen* Messias und leugnen deshalb nicht die beiden Willen der beiden Naturen, um nicht ihre Eigentümlichkeiten in Mitleidenschaft

([1]) Lies *aḫaḏa* anstatt *aḥdaṯa*.
([2]) Relativische Anknüpfung.

zu ziehen, sondern behaupten, dass eine jede der beiden Naturen des Messias bei der Menschwerdung der einen Person einen Willen hat, und wir behaupten nicht zwei Personen wie der verfluchte Nestorius. Aber jene, die zwei Naturen und einen Willen und eine Wirkungsweise der Gottheit und der Menschheit des Messias behaupten, sind im Unrecht wie der verfluchte Maron. Und jene, die eine Natur, einen Willen und eine Wirkungsweise behaupten, sind im Irrtum wie die verworfenen Eutychius (1), Dioskuros und Severus, und das ist die Behauptung der Jakobiten. Aber das Richtige und die deutliche Wahrheit ist das, was die Lehrer behauptet haben, dass unser Herr (2) der Messias zwei Naturen, zwei Willen, zwei Wirkungsweisen und eine Person hat; denn es ist unmöglich, dass ein Besitzer von zwei Naturen einen Willen habe. Wenn er also einen Willen hätte, hätte er eine Natur. Da er aber zwei Naturen hat, hat er zwei Willen. Nun bitten wir euch, ihr möget befehlen, dass die Urkunde, in der man Leo, den Patriarchen von Rom, und die chalkedonische Synode angegeriffen hat, verbrannt werde, damit man sie nicht lese und die (Leute) schwachen Verstandes sie annehmen und ihren Glauben verderben. Und wir bitten unsern Herrn den Messias, er möge auf euch in Gnade, Milde und Hilfe schauen und die Völker eurer Herrschaft untertan machen durch seine Kraft, die nicht überwunden wird.

Als Johannes, der Patriarch von Rom, sein Schreiben vollendet hatte, siegelte er es und schickte es mit einem vortrefflichen Manne, der Barsīqā hiess. Der war sein Archidiakon in der Kirche von Rom. Er brachte es zu den Königen Heraklius und Konstantin und fand, dass der König Konstantin gestorben war. Und die Minister und Anführer hatten sich gegen Heraklius erhoben und ihn getötet,

weil sie ihn für unheilbringend hielten; denn Ägypten und Syrien waren ihnen in seinen Tagen verloren gegangen, und er war ein Maronit. Sie hatten zum König über sich den Sohn seines verstorbenen Bruders Konstantin gemacht und ihn Konstantin mit dem Namen seines Vaters genannt. Das war im achten Jahre des Kalifats des Osman (= 651/52). Dieser König Konstantin besass eine schöne Frömmigkeit. Der Bote Barsīqā übergab (ihm) das Schreiben, das von Johannes, dem Patriarchen von Rom, an den König (gerichtet war), und er nahm es in Empfang, las es, wunderte sich über das (S. 31)

(1) sic.
(2) Lies *lisaijidinā* anstatt *saijidanā*.

schöne Verständnis des Patriarchen und liess eine Antwort darauf folgendermassen schreiben.

Wir haben deine Ermahnung, o Heiliger, Vortrefflicher, erhalten. Wir bekennen und glauben an zwei Naturen, zwei Willen und zwei Tätigkeiten unseres Herrn des Messias, aber e i n e Person, und verfluchen den, der davon abweicht. Wir glauben an das, was die 630 Bischöfe, die in der Stadt Chalkedonia ([1]) zusammengekommen sind, gesagt haben und verfluchen den, den sie verflucht haben. Wir haben uns nach deinem Befehl über die Verbrennung der Urkunde, in der Leo, der heilige Patriarch von Rom, und die chalkedonische Synode angegriffen wurde, gerichtet und sie mit Feuer verbrannt. Wir beharren auf deiner Lehre, die die Lehre der Wahrheit ist, und bitten dich, dass du für uns um Unversehrtheit und Bewahrung vor allen Schädigungen beten mögest.

Barsīqā nahm das Schreiben des Königs Konstantin in Empfang und begab sich mit ihm zu Johannes, dem Patriarchen von Rom, in Beantwortung seines Schreibens. Als er nach Rom gelangte, fand er, dass der Patriarch Johannes gestorben war, und nach ihm ein vortrefflicher Mann namens Theodoros (den Stuhl) bestiegen hatte. Vor den trat Barsīqā, teilte ihm den ihm vom König (bereiteten) Empfang und seine schöne Frömmigkeit mit und übergab ihm das Schreiben des Königs Konstantin als Antwort auf das Schreiben des Johannes, das er an die beiden Könige gerichtet hatte. Der Patriarch Theodoros nahm es in Empfang, las es, wunderte sich über die schöne Frömmigkeit des Königs und schrieb eine Antwort darauf folgendermassen.

An Konstantin, den mit dem reinen Glauben gekrönten König, von Theodoros, dem Patriarchen von Rom. Da uns der allmächtige Gott, der auf seine Kirche schaut, durch das Walten seiner Barmherzigkeit über deine schöne Frömmigkeit eine Möglichkeit geschenkt und gegeben hat, dir mit Freude und Eifer (dies) zu unterbreiten, damit wir diese Wohltat enthüllen; — denn ihr habt durch eure Macht ([2]) den Rang der Stühle der heiligen Apostel erhalten, um den richtigen Glauben zu verteidigen und die wahre Religion klarzumachen; nicht wie Heraklius, der es nicht verdient,
(S. 32) König genannt zu werden, wegen seines Unglaubens und seines Abweichens von der Wahrheit, und Sergius und Honorius ([3]) und

([1]) sic.

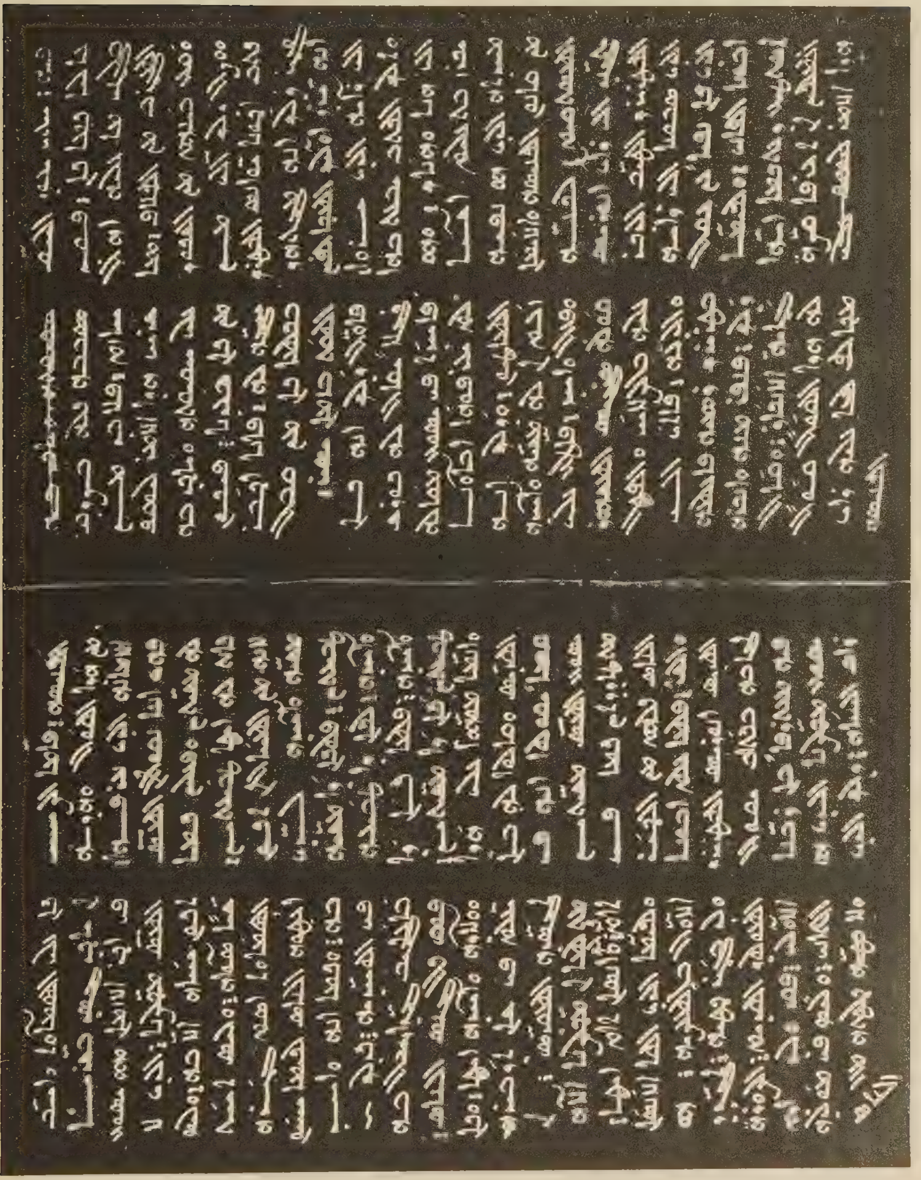
([2]) Lies *bisulṭānikum* anstatt *sulṭānakum*.

([3]) Gemeint ist Pyrrhos, wie oben S. 253 Anm. 2.

Paulus und Petrus, die von der Wahrheit abgewichenen Patriarchen von Konstantinopel, die den Fluch über sich gebracht und verdient haben, dass man sie aus dem kirchlichen Range hinauswirft wegen der Verderbtheit ihrer Rede und der Zweifel, die sie unter die Menschen geworfen haben —: so sollst du, o vortrefflicher König, wissen, dass der wahre, orthodoxe Glaube die Frucht des Paradieses ist, und dir, o vortrefflicher König, liegt es ob, ihn zu verteidigen, für ihn zu kämpfen und ihn den Menschen klarzumachen. Und wir bitten unsern Herrn den Messias, dir dabei durch seine Freigebigkeit zu helfen.

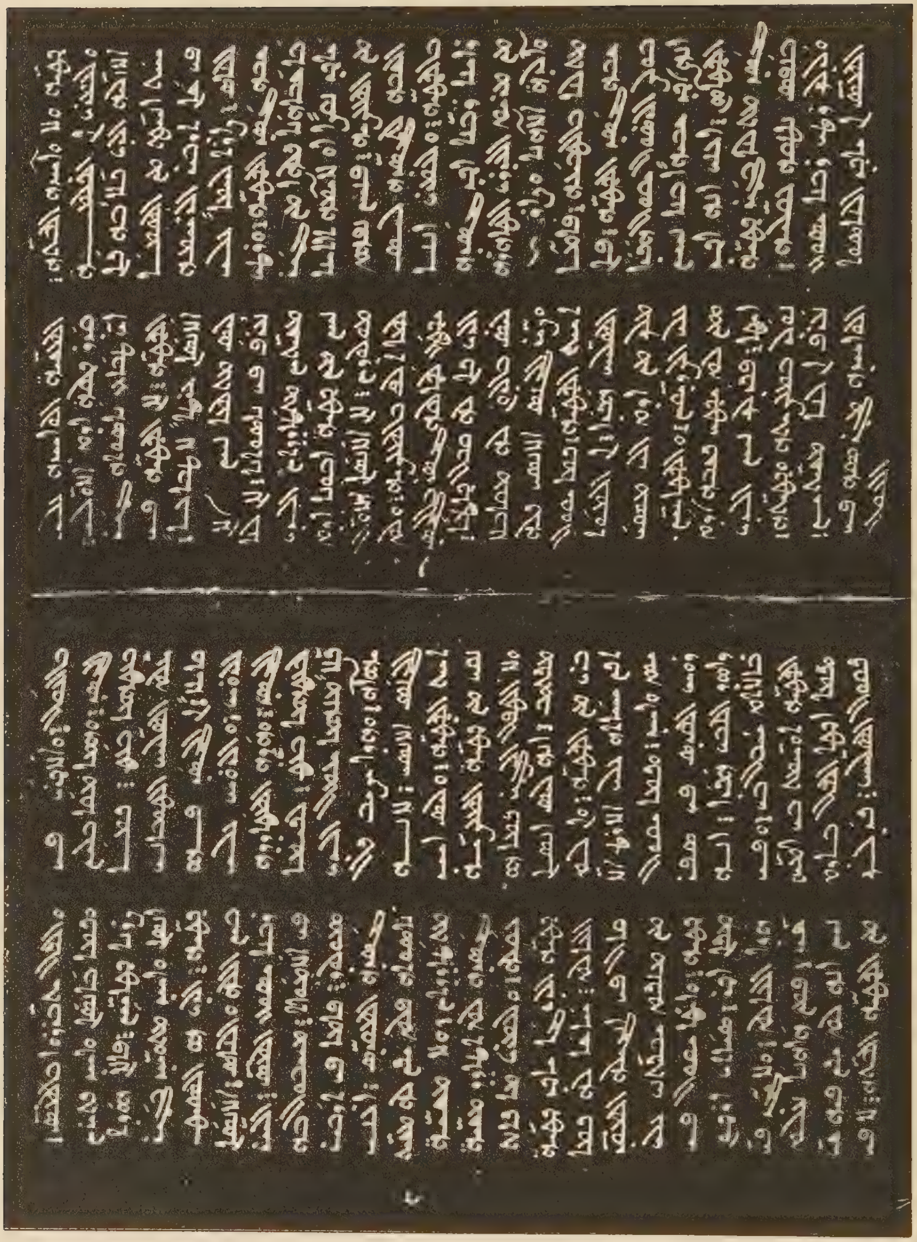
IV. *Der Text des Codex Vaticanus (Faksimile).*

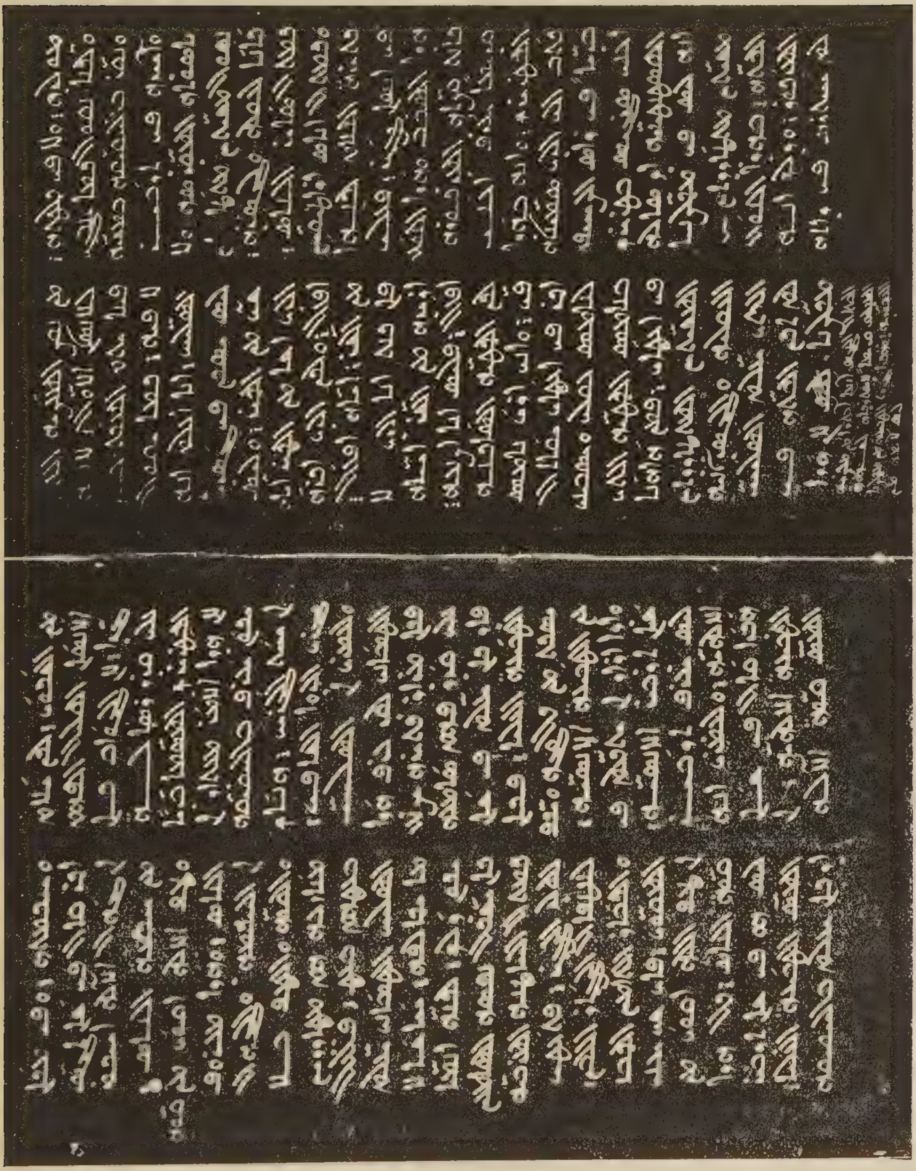
fol. 74 a

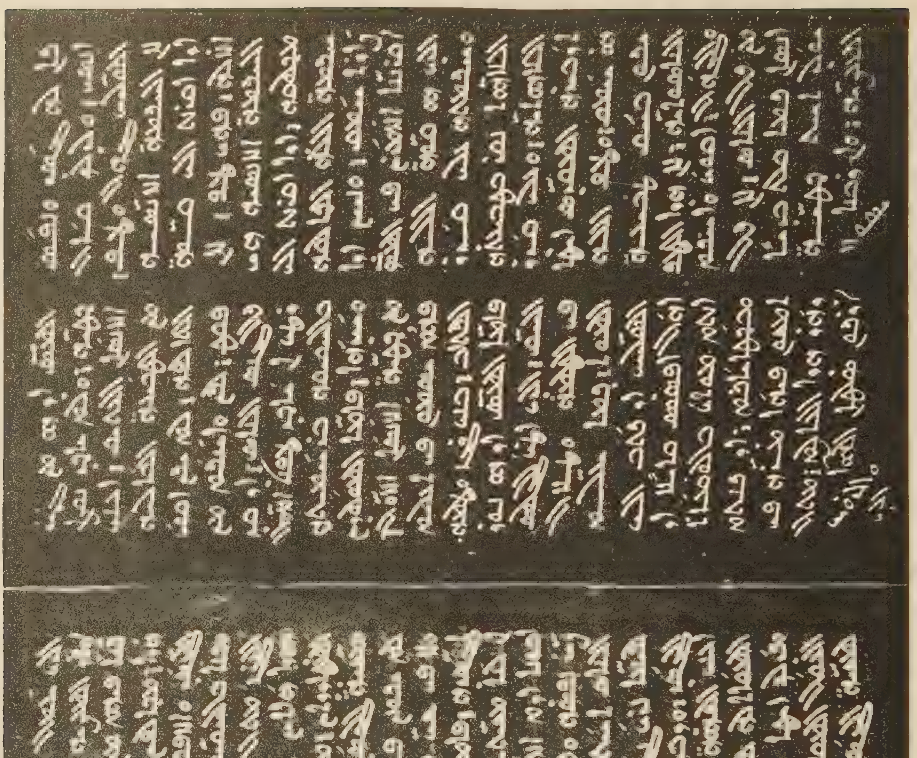


fol. 75 b

fol. 76 a

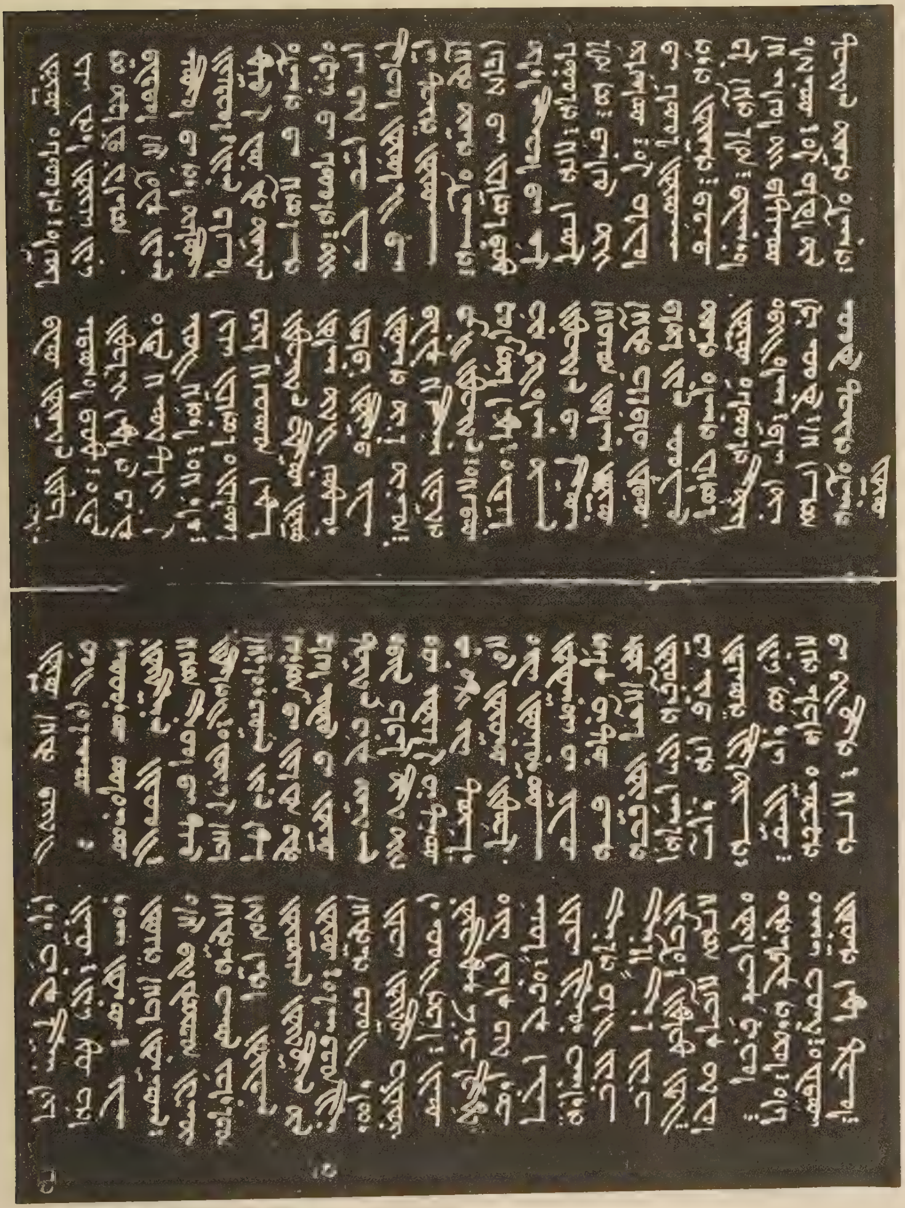






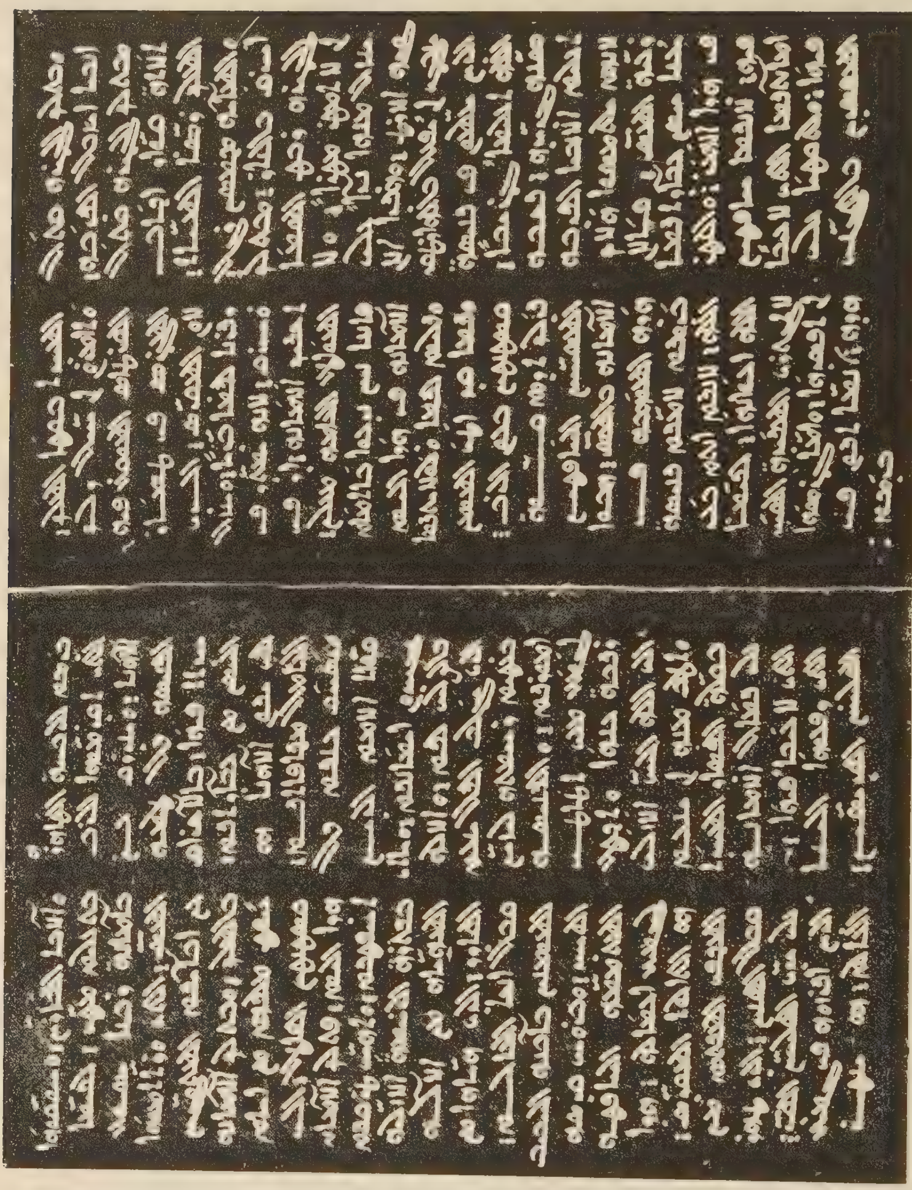
fol. 77 b

fol. 78 a



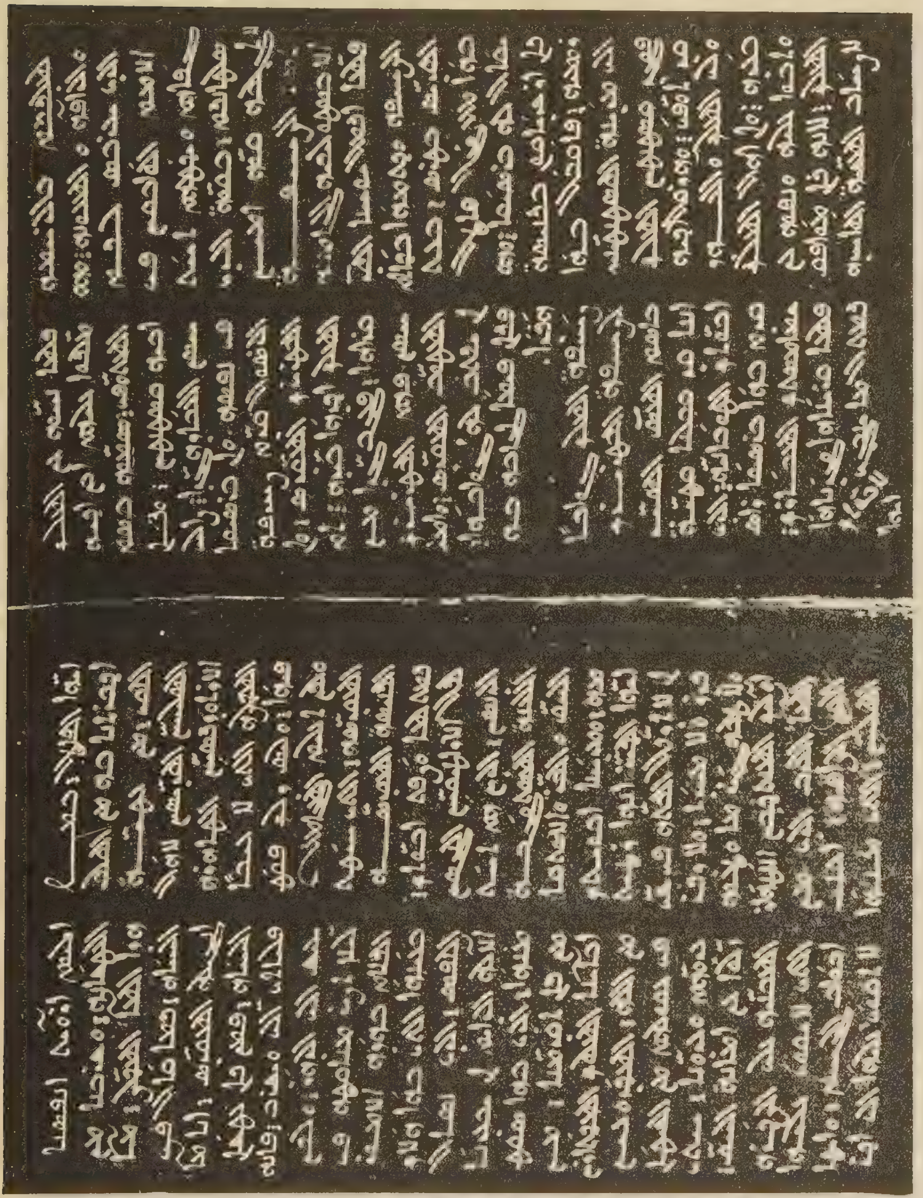
fol. 78 b

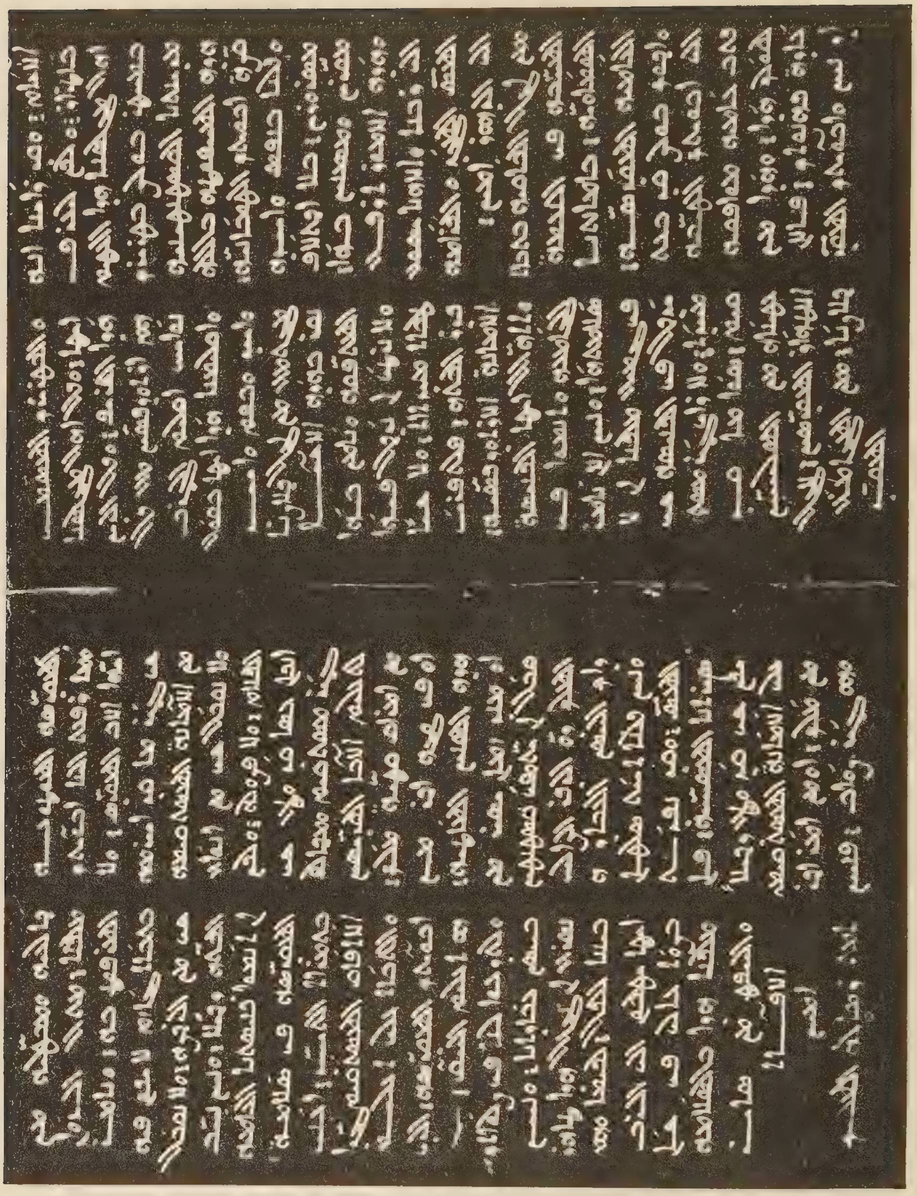
fol. 79 a



fol. 79 b

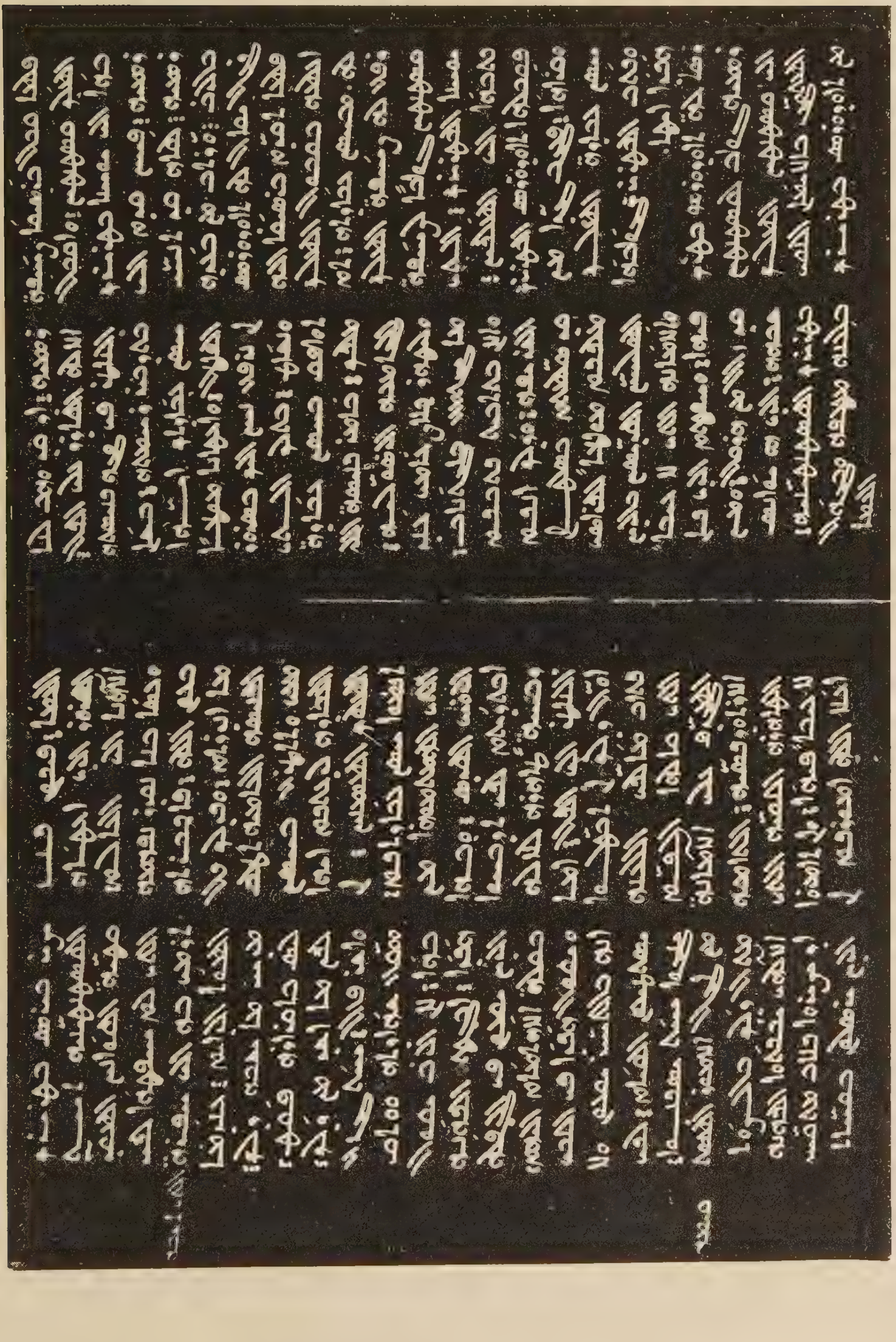
fol. 80 a





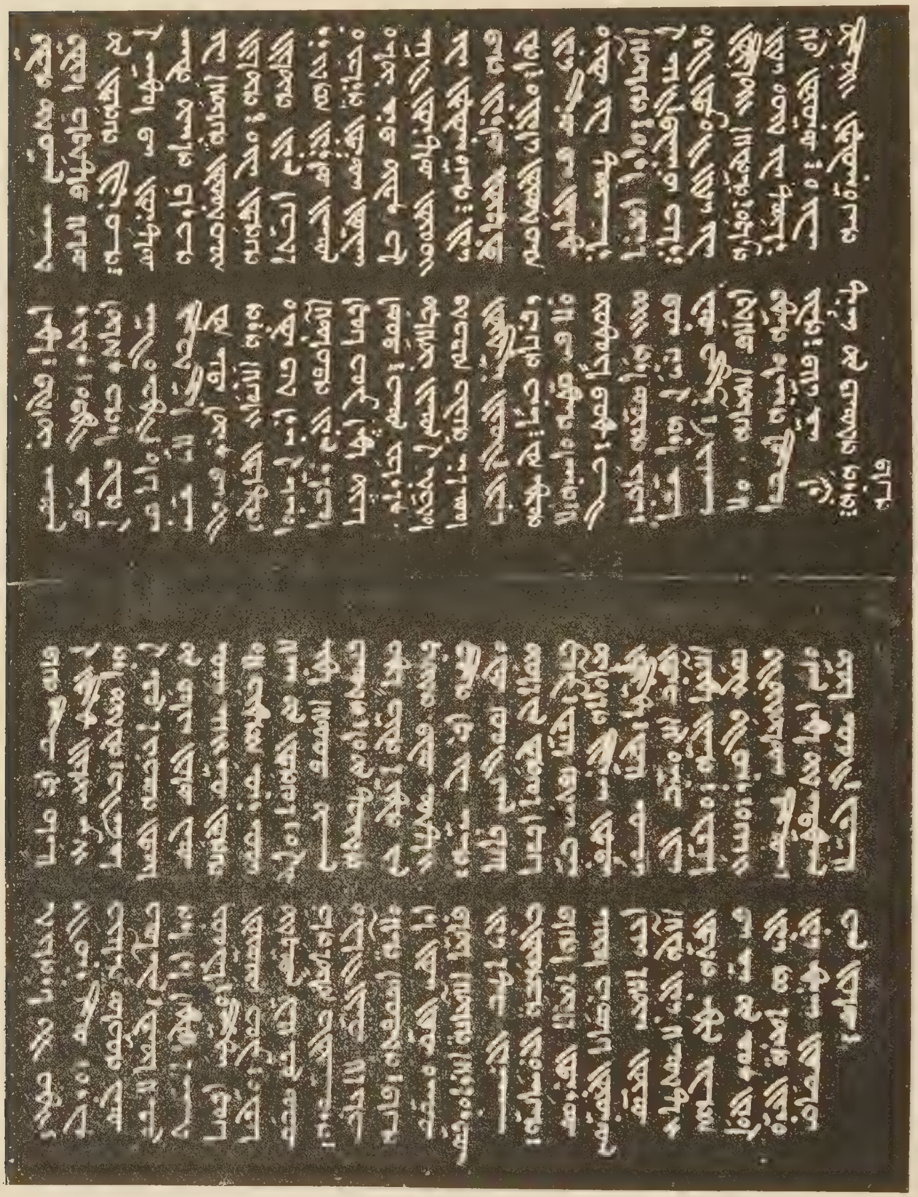
fol. 81 b

fol. 82 a



fol. 82 b

fol. 83 a



fol. 84 a

fol. 83 b

L'édition des textes manichéens coptes

Jean Simon S. I. - Rome

La découverte, totalement inespérée, de papyrus coptes contenant des œuvres de Mani et de ses disciples (7 volumes mutilés, primitivement environ 2000 feuillets) est incontestablement une des plus intéressantes trouvailles faites en Égypte, ces dernières années. Mais vu le misérable état de conservation de ces feuillets et les grandes difficultés du déchiffrement, il était fort à craindre qu'on ne dût patienter longtemps avant qu'aucun texte pût être utilisé. Heureusement, grâce à l'active collaboration de MM. C. Schmidt (dont le nom restera, à juste titre, attaché à cette découverte), H. J. Polotsky et H. Ibscher, notre attente n'a pas été de longue durée. L'important mémoire paru, en 1933, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin: *Ein Mani-Fund in Ägypten* (1), nous a fourni déjà des données très précieuses (2). Mais il nous a permis aussi de

(1) Carl Schmidt und H. J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*. Mit einem Beitrag von H. Ibscher. Sonderausgabe aus den *Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Klasse. 1933. I. Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften (In Kommission bei Walter de Gruyter u. Co.), in-8°, 89 pp., 2 pl. RM. 7 50. (Les 62 premières pages, à l'exclusion du dernier paragraphe, ont été rédigées par M. Schmidt; les suivantes, jusqu'au *Beitrag*, par M. Polotsky). — Parmi les nombreux comptes rendus, voir spécialement celui de H. H. Schaeder, dans *Gnomon*, t. IX (1933), pp. 337-362. Cf. aussi les recensions de W. E. Crum, dans *J. E. A.*, t. XIX (1933), pp. 196-199 (avec un inventaire général des vestiges du manichéisme dans la littérature copte), de P. Peeters, dans *Anal. Boll.*, t. LI (1933) pp. 396-401, et de E. Peterson dans *B. Z.*, t. XXXIV (1934), pp. 379-387.

(2) Voir aussi Carl Schmidt, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten*. Vortrag gehalten auf der Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Berlin am 9. November 1932. Sonderausgabe aus *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, N. F., III, 1933, Heft 1. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933, in-8°, 28 pp. RM. 0.60. — Cette conférence est un résumé anticipé de l'exposé fait par M. Schmidt dans le *Mani-Fund* (cf. note précédente).

nous rendre encore mieux compte des difficultés que présenterait l'édition de n'importe lequel de ces textes, et nous craignions de ne pas la voir commencer sous peu. De nouveau, heureusement, il n'en a pas été ainsi. Nous avons déjà à présent sous les yeux le texte, avec traduction, d'une série d'« homélies » manichéennes et une tranche importante du volume des « Kephalaia ».

Les *Manichäische Homilien,* dédiées à la mémoire de F. C. Andreas et M. Lidzbarski, constituent le tome I de la collection intitulée *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty* (1). Les feuillets contenant ces textes appartiennent non pas aux Musées Nationaux de Berlin, mais à la partie du fonds manichéen entrée dans les précieuses collections de M. Chester Beatty, à Londres (2). Celui-ci a été heureusement inspiré en confiant la restauration de ses papyrus coptes à M. H. Ibscher et l'édition de ces feuillets à M. H. J. Polotsky. Nous faisons nôtre le devoir de reconnaissance que Sir Herbert Thompson exprime aimablement dans une note liminaire (p. III). Mais c'est à son intermédiaire, comme nous l'apprend M. Polotsky (*Vorwort,* p. VII), qu'a été due l'autorisation de publier ces textes en Allemagne et c'est sa générosité qui a subsidié l'entreprise.

Le premier chapitre de l'introduction (pp. IX–XIV) est dû à M. Ibscher. Il décrit le travail de reconstitution des premiers cahiers du volume des « homélies ». Ce labeur a exigé de lui une patience extraordinaire. Sans sa longue expérience du métier et sa remarquable habileté, cet étrange ballot de vieux feuillets agglutinés et rongés, dont une reproduction photographique nous montre l'état primitif (p. IX), n'aurait peut-être jamais livré ses secrets. M. Ibscher avoue que lui-même, au début, a désespéré d'en tirer quoi que ce soit. Si ces papyrus (dont les manichéens savaient faire de si beaux volumes) étaient en si mauvais état, c'est qu'ils n'avaient pas été préservés par le sable du désert. On sait où ils furent découverts (3). Il a été possible néanmoins de reconstituer 48 feuillets (6 cahiers),

(1) *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*. Band I. *Manichäische Homilien,* herausgegeben von Hans Jakob POLOTSKY. Mit einem Beitrag von Hugo IBSCHER. Stuttgart, W. Kohlhammer, in-4°, XXI-96bis-22* pp., 1 fig., 1 pl. RM. 27. — Voir spécialement la recension de W. HENNING, dans *O. L. Z.*, t. XXXVIII (1935), col. 220-224, et celle de A. BAUMSTARK, dans *O. C.,* 3e sér., t. X (1935), pp. 257-68.

(2) Berlin possède toutefois, grâce à M. Schmidt, une partie notable du volume auquel appartiennent ces feuillets; cf. *Mani-Fund*, pp. 29, 33.

(3) Cf. *Mani-Fund*, p. 8.

plus ou moins gravement mutilés, et de retrouver, avec l'aide de M. Polotsky, l'ordre primitif des pages, qui anciennement déjà n'avait pas été respecté. C'est là un résultat dépassant toutes les espérances. Ce travail est, croyons-nous, la plus belle réussite de la carrière, pourtant si féconde, de M. Ibscher.

Nous tenons à relever ici une note que M. Polotsky a ajoutée au bas d'une des pages de ce chapitre (p. x, n. 1). Elle a trait à l'âge du manuscrit. M. Ibscher partage l'avis de M. Schmidt, qui croit pouvoir attribuer tous les papyrus de ce fonds manichéen à la seconde partie du IV^e^ siècle ([1]). Mais M. Polotsky estime que ces feuillets ne doivent probablement pas être antérieurs au V^e^ siècle.

Dans le second chapitre de l'introduction (pp. XV–XVII), que nous résumerons brièvement, M. Polotsky donne, avec la précision et la concision qui caractérisent tous ses écrits, le contenu de ces feuillets ([2]). Ils nous transmettent non pas une œuvre de Mani lui–même, mais une série de compositions provenant du cercle de ses disciples. Les deux premières pièces remontent peut-être aux vingt dernières années du III^e^ siècle. La troisième doit dater de l'an 300 environ et ne peut en tout cas pas être sensiblement postérieure. L'époque des deux dernières est incertaine. La première « homélie » a un double titre. L'un se lit à la fin du texte (le début du discours est perdu) : **ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲥⲁⲡⲥⲡ** (*Le discours de la prière*) ; l'autre (mutilé), dans la marge supérieure des pages : **[ⲡⲑⲣ]ⲏⲛⲟⲥ ⲛⲥⲁⲗⲙⲁⲓⲟⲥ** (*Le thrène de Salmaios*). Cette composition est une lamentation sur la mort de Mani, sous la forme d'une invocation laudative adressée au Maître. Le deuxième discours a également un double titre. En tête et à la fin du texte : **ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲁϭ ⲙⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ** (*Le discours de la Grande Guerre*) ; dans les marges supérieures : **ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲟⲩⲥⲧⲁⲓⲟⲥ** (*Le discours de Koustaios*). Le nom de ce disciple, qui a peut-être été secrétaire de Mani, se retrouve dans d'autres textes manichéens. L'œuvre est une description de caractère apocalyptique et eschatologique. La base est la

([1]) Cf. *Mani-Fund*, pp. 34 et 83. — M. Crum (recension du *Mani-Fund*, dans *J. E. A.*, t. XIX [1933], 197), qui n'avait sous les yeux que le fac-similé d'une seule page des « Kephalaia » (*Mani-Fund*, pl. I), s'est abstenu de porter un jugement personnel. Il ne connaît que quelques rares spécimens d'écriture copte qui puissent être rapprochés, et la ressemblance est vague.

([2]) Cf. Fr. Cumont, *Homélies manichéennes*, dans *R. H. R.*, t. CXI, (1935), pp. 118-124.

prophétie eschatologique des Évangiles, qui, on le savait déjà, a passé de bonne heure dans la littérature manichéenne. Aussi est-il possible que Koustaios ne se soit pas servi directement des Évangiles, mais de quelque écrit de Mani, à qui, au début du discours, il attribue la prophétie sur la « Grande Guerre ». Cette tourmente, qui accablera aussi les manichéens, est proche. Mais la communauté sera reconstituée et sa doctrine se propagera partout. Jésus reparaîtra, comme maître et comme juge, puis il rentrera dans le Royaume de la Lumière. Ce sera alors la fin du monde. Deux titres aussi pour la troisième composition: **ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲙⲡⲧⲉⲟⲩⲟ ϩⲁⲧⲥⲧⲁⲩⲣⲱⲥⲓⲥ** (*La partie de l'histoire sur la crucifixion*), et, dans les marges supérieures: **ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲥⲧⲁⲩⲣⲱⲥⲓⲥ** (*La partie de la crucifixion*). Aucun nom d'auteur. Cette œuvre est un exposé des persécutions subies par les manichéens sous Bahram Ier et Bahram II. Il commence avec la mort de Sapor Ier et l'accession au trône de Hormizd Ier, relate la fin de la vie de Mani, son emprisonnement, sa crucifixion (1) sous Bahram Ier, celle de son successeur immédiat, Sisinnios, sous Bahram II, et finalement la guérison du roi par Innaios, le second successeur, qui assure de nouveau, pour un temps, la paix à la communauté manichéenne. Il semble bien que c'est à cette époque que l'« homélie » a été composée. Elle contient un certain nombre de données historiques, chronologiques et topographiques, mais le texte est malheureusement fort mutilé. Quant au dernier discours, il n'y a pas de trace de titre dans le manuscrit. Il commence par un éloge du panthéon manichéen et dépeint ensuite l'entrée du Maître dans le Royaume de la Lumière (2). Après quoi des *acta et verba* de Mani. Le nom d'un disciple, déjà connu, est cité: Ammos; celui de son compagnon est perdu. Ce sont les deux premières pièces de cette collection qui ont fait intituler le volume: *Manichäische Homilien*. Il reste à savoir si ce recueil devait servir à des lectures

(1) D'après W. Henning (et H. H. Schaeder), il appert que Mani n'est pas mort sur la croix, mais qu'il a succombé, en prison, sous les chaînes. « Crucifixion » a ici un sens figuré, ou bien il s'agit d'une adaptation de la mort de Mani à celle de Jésus. Cf. F. C. Andreas, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, hrsg. v. W. Henning, dans *Sb. P. A. W.*, 1934, p. 862, note 3, et recension des *Manichäische Homilien* dans *O. L. Z.*, t. XXXVIII (1935), pp. 223-224.

(2) D'après W. Henning, Mani descend du Paradis dans le monde terrestre; cf. *O. L. Z.*, t. c., p. 223.

publiques dans les assemblées religieuses ou était seulement à l'usage de particuliers (1).

S'étant proposé de publier plus tard une étude spéciale du dialecte subachmimique (2) de ces écrits manichéens (3), M. Polotsky s'est borné à signaler présentement, dans le troisième chapitre de l'introduction (pp. XVIII–XIX), quelques particularités orthographiques et linguistiques. Il déclare n'avoir pas rencontré de syriacismes dans la lexicographie et la phraséologie. L'orthographe (avec *š*) de certains noms de personnes s'explique toutefois difficilement avec un intermédiaire grec. M. Polotsky se garde de tirer des conclusions prématurées au sujet de la base de ces traductions (4).

L'édition et la traduction de ces « homélies » sont un travail de maître. M. Polotsky a droit à notre plus vive gratitude respectueuse. Il fallait sa science et sa perspicacité pour pouvoir aborder les difficultés vraiment peu ordinaires que présentaient le déchiffrement de ces textes, les particularités orthographiques, grammaticales et linguistiques, le travail de restitution et de traduction. Nous nous doutons sans peine du labeur ingrat qu'il a dû s'imposer pour les vaincre. Son travail dépasse de loin ce que l'on pouvait attendre comme *editio princeps* et comme premier essai de version de textes si mutilés et si abstrus. C'est sagesse de s'être gardé de toute hardiesse et de tout excès dans les restitutions et la traduction. M. W. Schubart a bien voulu vérifier des lectures douteuses. M. Schmidt, l'animateur de toute l'entreprise, a aidé à revoir les épreuves de la version. L'annotation, qui, conformément au plan de l'édition, est

(1) A. Baumstark est très porté à admettre qu'il s'agit de restes d'un livre liturgique; cf. *O. C.*, 3e sér., t. X (1935), pp. 260-262.

(2) On sait que M. Schmidt estime qu'il est définitivement établi que l'aire du subachmimique est la région d'Assiout; cf. *Mani-Fund*, pp. 7, 9-11. Mais d'après M. Crum, la localisation reste tout à fait incertaine; cf. recension du *Mani-Fund*, dans *J. E. A.*, t. XIX (1933), p. 197.

(3) Pour son essai sur *Les dialectes coptes assioutiques A^2* (Paris 1934), M. Chaîne n'a pu se servir que du *Mani-Fund* (1933).

(4) D'après M. Schmidt, cette base ne peut être que grecque; cf. *Mani-Fund*, p. 11. Des doutes ont toutefois été soulevés; cf. H. H. Schaeder, *Gnomon*, t. IX (1933), pp. 340–341, 344; P. Peeters, *Anal. Boll.*, t. II (1933), pp. 397–399; surtout A. Baumstark, *O. C.*, t. C., pp. 265-267. N'a-t-on pas trouvé en Égypte même, comme le rappelle d'ailleurs M. Schmidt, des restes d'écrits manichéens (fragments de papyrus et de parchemin) en syriaque? Cf. *Mani-Fund*, p. 16. Il est en tout cas prématuré, croyons-nous, de regarder la question comme résolue.

tout à fait sobre et concise, sera cependant déjà un bon appoint pour ceux qui se sentiront de taille à aborder l'étude de ces textes (1). Quelques références utiles ont été communiquées par MM. H. H. Schaeder et W. Henning. Des remarques faites par M. W. E. Crum ont aussi été mises à profit. Les index (pp. 1*–22*) rendront de très précieux services. Ils comprennent la liste des mots grecs et coptes, et les noms propres. La mise sur fiches a été faite avec soin par M. A. Böhlig (2).

La présentation technique (à laquelle s'est intéressé M. Schubart) et typographique est digne de tous les éloges. Grâce au format adopté, le texte de chaque page du manuscrit a pû être présenté sur une seule page imprimée. Un bon fac-similé, reproduisant en grandeur naturelle une page de l'original (un des rares feuillets qui soient assez bien conservés), nous permet de juger par nous-mêmes de l'écriture et de l'aspect du texte dans le manuscrit. Les lacunes et les restitutions sont toutes clairement indiquées. La traduction a été placée en regard du texte, dans la page de droite, ce qui facilite beaucoup la confrontation. Nous avons eu l'agréable surprise de voir de nouveaux caractères d'imprimerie coptes. C'est l'écriture même du manuscrit des « Kephalaia » de Berlin qui a servi de modèle. Ces nouveaux types sont petits, fins, nets et peu stylisés. Le

(1) Nous tenons à signaler deux importantes contributions de M. Polotsky, qui se placent après la publication du *Mani-Fund* (1933). La première, *Manichäische Studien*, dans *Le Muséon*, t. XLVI (1933), pp. 247–271, est une discussion serrée de commentaires de W. Lentz, dans E. Waldschmidt et W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (*Sb. P. A. W.*, 1933, pp. 480-607). La seconde est l'excellente notice, claire et substantielle: *Manichäismus*, parue dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband VI, col. 241–272. Elle a été tirée à part (avec une dédicace à H. H. Schaeder et quelques additions et corrections) sous le titre de *Abriss des manichäischen Systems*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1934, in-8°, 16 pp. RM. 1.

(2) Les mots (grecs et coptes) des titres des écrits manichéens cités pp. 18_{5-6}, 25_{2-6} ont toutefois été omis. Un index spécial des titres mentionnés dans ces « homélies » rendrait aussi service. A ajouter au premier index les mots grecs suivants: ἐνίοτε 30_{20}, οὐσία 53_{12}, τάγμα 83_{30}, et les références: (αἰχμαλωτίζειν) 88_{5}, (ἀρχηγός) 83_{13}, (εἰρήνη) 60_{25} (in ⲧⲁï-ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ), (λύπη) 94_{10}, (νοῦς) 53_{12}; à l'index des mots coptes: ⲥⲱⲣⲙⲉ *verlorengehen* $25_{7\cdot 8\cdot 11}$, et les références: (ⲕⲗⲁⲙ) 27_{26}, (ⲗⲁⲩⲉ) 25_{7}, (ϭⲣⲟ) 6_{16}; à l'index des noms géographiques, les références: (ⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ) 11_{22}, (*ϩⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ) 15_{9}; à l'index des noms bibliques: ⲁⲛⲧⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ 28_{4}, et la référence: (ⲓ̈ⲏ(ⲥⲟⲩ)ⲥ) 11_{22} (ⲓ̈ⲏ̅ⲩ̅ⲥ̅). Au lieu de (εἰκών) 2, lire 3; au lieu de (ϫⲱⲙⲉ) 43_{13}, lire 43_{16}.

volume fait grand honneur aux presses W. Kohlhammer de Stuttgart (1).

C'est la même Maison qui a été chargée, par l'Académie des Sciences, de l'impression des *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin,* dont l'édition est dirigée activement par M. Schmidt, à qui Berlin doit, on le sait, l'acquisition d'une partie du fonds manichéen de Medînet Mâdi. Elle a déjà pu faire paraître, en 1935, deux livraisons doubles du tome I, les *Kephalaia*, qui semblent bien être la pièce maîtresse de ces papyrus de Berlin.

La première livraison double contient le texte, avec traduction, des 50 premières pages du manuscrit des « Kephalaia » (2). La présentation technique et typographique est la même que celle des « Homélies manichéennes ». L'annotation a toutefois été encore réduite. L'éloge à faire est aussi le même, car c'est M. Polotsky qui s'est acquitté, et magistralement, du travail d'édition et de traduction. Son nom n'est toutefois mentionné que dans la note provisoire imprimée au verso de la première page de la couverture, où M. Schmidt lui rend un nouvel hommage et rappelle aussi les mérites particuliers de M. Ibscher. Lui-même a collationné la copie sur l'original avant l'impression et, une seconde fois, avec M. Ibscher, pour la correction des épreuves. L'introduction générale est remise à plus tard. Les différents problèmes touchant les « Kephalaia » y seront abordés (3), et la description détaillée du manuscrit sera faite par M. Ibscher. En attendant, on devra continuer à s'en référer au mémoire paru, en 1933, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin. D'après les estimations qui avaient pu être faites à cette date, le manuscrit a dû compter plus de 520 pages (= 260 feuillets) et l'œuvre au moins 172 chapitres (4). Le titre courant : **ⲛⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ⲙⲡⲥⲁϩ** (*Les*

(1) La suite de l'édition des papyrus manichéens coptes de M. Chester Beatty, à laquelle Sir Herbert Thompson s'intéresse spécialement, a été confiée à M. C. R. C. Allberry, agrégé de Christ's College (Cambridge), qui a eu pour professeur de copte M. O. H. E. Burmester.

(2) *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin,* herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl Schmidt. Band I. *Kephalaia.* Lieferung 1/2 (Seite 1-50). Stuttgart, W. Kohlhammer, in-4°, 50 pp. doubles. RM. 12.

(3) Plusieurs questions ont déjà été soulevées dans des comptes rendus. D'après M. Guidi, les « Kephalaia » ne seraient pas un des « cinq livres » du canon manichéen ; cf. *R. S. O.*, t. XIV (1933-34), p. 442-444 ; t. XVI (1935-36), p. 153. E. Peterson a exprimé le même doute ; cf. *B. Z.*, t. XXXIV (1934), p. 381. De même, A. Baumstark ; cf. *O. C.*, t. c., pp. 263-264.

(4) Cf. *Mani-Fund*, pp. 18-19, 84.

Kephalaia du Maître), se justifie, selon M. Schmidt ([1]), par la division de l'œuvre en chapitres; ils sont numérotés et portent chacun un lemme. Mani communique des révélations et des interprétations au collège de ses disciples. L'exposé n'a pas de plan logique. Il aborde les thèmes les plus variés. Si cette œuvre, telle qu'elle est, ne remonte pas à Mani lui-même, elle nous transmet, en tout cas, d'après M. Schmidt ([2]), sa doctrine dans toute sa pureté originelle. Mais ce n'est pas l'avis personnel de M. Polotsky ([3]). Les « Kephalaia » sont toutefois, d'après lui aussi, du plus haut intérêt pour la compréhension des autres textes manichéens, notamment ceux du Turkestan chinois, et pour l'étude de la doctrine de la secte. Le profit que M. Polotsky a déjà pu tirer précédemment de certains passages, particulièrement des « Kephalaia » VII et IV ([4]), le prouve suffisamment. Cette première tranche de l'édition contient les quinze premiers « Kephalaia » et le commencement du seizième.

Avec la seconde livraison double ([5]), nous avons le texte et la traduction des pages 51-98 du manuscrit, c'est-à-dire les « Kephalaia » 16(suite)-23, dont deux titres seulement nous étaient connus jusqu'à présent. L'annotation est réduite, cette fois, au strict minimum. Une nouvelle note liminaire de M. Schmidt nous apprend que le

([1]) Cf. *Mani-Fund*, pp. 18-19. P. Alfaric (*Les écritures manichéennes*, II, 1919, p. 21) avait cru pouvoir traduire « Kephalaia » par « Principes ». Fr. Cumont, *La bibliothèque d'un manichéen découverte en Égypte*, dans *R. H. R.*, t. CVII (1933), p. 182, a proposé comme traduction française du titre: « Capitulaire ». E. Peterson (*B. Z.*, t. c., pp. 381-382) s'est demandé si les « Kephalaia » ne sont pas des « extraits » d'œuvres de Mani.

([2]) Cf. *Mani-Fund*, pp. 22-23.

([3]) « Es handelt sich dabei um eine Sammlung von Lehrvorträgen M. s, die auf seine eigene Anordnung nach seinem Tode als Ergänzung seiner Schriften zusammengestellt worden sind, auf dass nichts verloren ginge. Aus dem posthumen Charakter dieses Werks erklärt es sich, dass man im einzelnen der Sachkritik durchaus nicht enthoben ist; es kann leider keine Rede davon sein, dass wir nunmehr 'unbedingt M.s Lehrsystem ohne jede Verfälschung' vor uns hätten »: Polotsky, *Abriss d. manich. Systems* (cf. *supra*, p. 274, n. 1), col. 245.

([4]) *Mani-Fund*, pp. 63-81. De l'avis autorisé de M. Schaeder, ces pages de M. Polotsky ont une valeur vraiment exceptionnelle: « Sein Beitrag, so kurz er ist, gehört zu dem Gediegensten und Wertvollsten, was über den Manichäismus geschrieben ist » (*Gnomon*, t. IX [1934], pp. 339-340).

([5]) *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl Schmidt. Band I. *Kephalaia*. Lieferung 3/4 (Seite 51-93). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935, in-4°, 48 pp. doubles. RM. 12.

principal mérite du travail revient encore à M. Polotsky. C'est lui, en effet, qui a établi et traduit les textes. La dernière collation et la correction des épreuves sur l'original n'ont toutefois pu être faites par M. Polotsky. Il a eu l'honneur d'être appelé à l'Hebrew University de Jérusalem pour enseigner l'égyptologie et il a quitté l'Allemagne en novembre 1934. C'est M. Schmidt qui s'est chargé du travail de correction. Il a été beaucoup aidé par M. A. Böhlig, le successeur de M. Polotsky (1). Celui-ci a toutefois consenti à contribuer, de Jérusalem, à cette édition. M. Schmidt espère bien que M. Polotsky, qui a l'avantage de posséder une connaissance si approfondie du copte et du manichéisme, comme le prouve son *Abriss des manichäischen Systems* (2), continuera à aider à l'édition des textes des précieux papyrus. Une série de corrections ont été présentées par M. Crum, qui a déjà pu se servir des épreuves de ce fascicule pour la suite du grand dictionnaire copte. Le déchiffrement du manuscrit est poursuivi activement par M. Böhlig, et la publication ne subira pas d'interruption. D'après les prévisions actuelles, des livraisons de 3 feuilles, chacune de 16 pages, se suivront à des intervalles de 3 mois environ.

Grâce à l'initiative et au zèle de M. Schmidt, nous avons donc déjà, à présent, le texte et la traduction d'un bon nombre de « Kephalaia ». Mais l'interprétation de ces « entretiens », comme celles des « homélies » offrent — l'on s'en rend de plus en plus compte — de très grosses difficultés. Surtout après la découverte des textes du Turkestan chinois et celle du fonds copte, l'étude du manichéisme est strictement réservée à une élite de spécialistes (3). Ils peuvent compter sur la vive gratitude de tous ceux qui bénéficieront des fruits de leur haute science et de leur patient labeur.

(1) M. A. Böhlig, qui a été formé par M. C. Schmidt, a collaboré avec M. Polotsky pour la composition des index des *Manichäische Homilien* (cf. *supra*, p. 274). Il éditera prochainement l'étude intéressante qu'il a faite sur les textes coptes des Proverbes : *Untersuchungen zu den koptischen Proverbientexten;* cf. *Verlag W. Kohlhammer, Verzeichnis der Neuerscheinungen, Juli bis Dezember 1935*, p. 36. Il a déjà publié, en collaboration avec M. H. Kortenbeutel, un *Ostrakon mit griechisch-koptischem Psalmentext*, dans *Aegyptus*, t. XV (1935), pp. 415-418.

(2) Cf. *supra*, p. 274, n. 1.

(3) L'article de M. H. S. Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXXIV (1935), pp. 70-91, donne un rapide aperçu historique des progrès de l'étude du manichéisme, depuis la dissertation de F. C. Baur (1831).

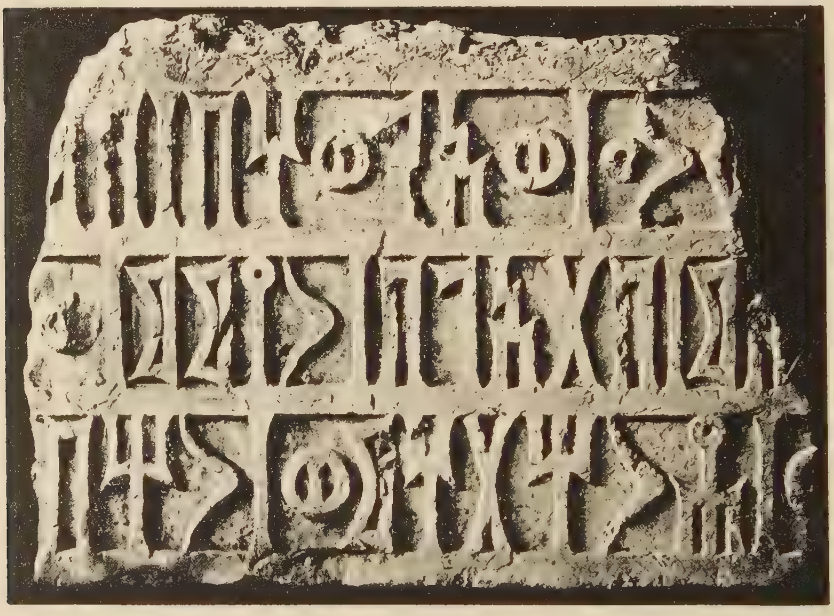
Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde

E. Mittwoch und H. Schlobies – Berlin

(*Fortsetzung*)

18.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1638. Graugelber kristalliner Kalk. 51 × 35 cm, links und rechts abgebrochen. Reliefschrift.



.. 𐩺𐩠]𐩰𐩧𐩲 | 𐩥𐩱𐩡𐩥𐩠𐩨 | 𐩨𐩬]𐩥 | . . .

.. | 𐩧𐩢]𐩨𐩣 | 𐩨𐩩𐩱𐩡𐩨 | 𐩧𐩺𐩣𐩣 | 𐩥 . . .

| 𐩥𐩧𐩻𐩵]𐩥 | 𐩮𐩧𐩢𐩩𐩠𐩣𐩥 | 𐩧𐩢𐩨]𐩣 | . . .

.. יה]פרע | ואלוהב | בנ]ו | . . .

.. | רח]בם | בתאלב | רימם | ו . . .

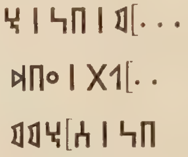
| ורת̄ד]ו | צרחתהמו | רחב]ם | . . .

^{1} . . . . . . *Juha]fri*^{c} *und Īlwahab, Söhn[e . . . .* ^{2} *. . . Raḥ]b*^{m} *mit Ta'lab Rijām*^{m} *und [mit . . .* ^{3} *. . . und sie stell]ten ihre ṣarḥat Raḥb[*^{m} *in den Schutz des ʿAṯtar Šāriqān vor jedem Beschädiger].*

Z. 3. צרחת bezeichnet eine Art Gebäude oder einen Gebäudeteil. Eine nähere Bestimmung ist vorläufig noch nicht möglich. — רחבם: die Wurzel רחב wird, wie das bei ihrer Bedeutung nicht weiter verwunderlich ist, im Sabäischen besonders oft verwendet, um Eigennamen von Baulichkeiten aller Art zu bilden.

19.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1606. Weisser Marmor. 11 × 12 cm, links offenbar vollständig.



...]ם | בן | ח̇
..]לת | עבד
בן | ש]ח̇מם

[1] . . . *m, Sohn des Ḥ*[2] . . *lat, Diener*[3] [*des bin Su*]*ḥa*(*i*)*m*^{m}.

Wenn Z. 1 den Anfang der Inschrift bildet, dann dürften rechts in Z. 1 etwa 3-4, in Z. 2 etwa 2-3, und in Z. 3 etwa 4-5 Zeichen fehlen.

Z. 3. Zur Schreibung שח̇מם statt שח̇ימם vgl. MM, *Sab. Inschr.* 24_1. Es liegt wohl ein Versehen des Steinmetzen vor, wenn man nicht etwa eine defektive Schreibung annehmen will, wie bei בת für בית oder קל für קיל. An sich wäre auch ein EN *Saḥm*^{m} denkbar, vgl. den EN שח̇מן.

20.

Inv.-Nr. 31. 300: 1620 + 1619. Graugelber kristalliner Kalk. 65 × 27 cm.

Die Inschrift ist bereits in MM, *Sab. Inschr.* unter Nr. 9 nach einer Photographie von H. Burchardt veröffentlicht worden.

21.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1612. Hellblaugrauer Kalk. 24 × 33 cm, rechts und unten abgebrochen.

ישׂר]חאל ׀ אשׂרע ׀ בן ׀ שׂחי

מם ׀] הקני ׀ שׂימהמו ׀ ת

אלב ׀] רימם ׀ בעל ׀ כבד

ם ׀ צל]מן ׀ בדת ׀ שׂעד ׀ תא

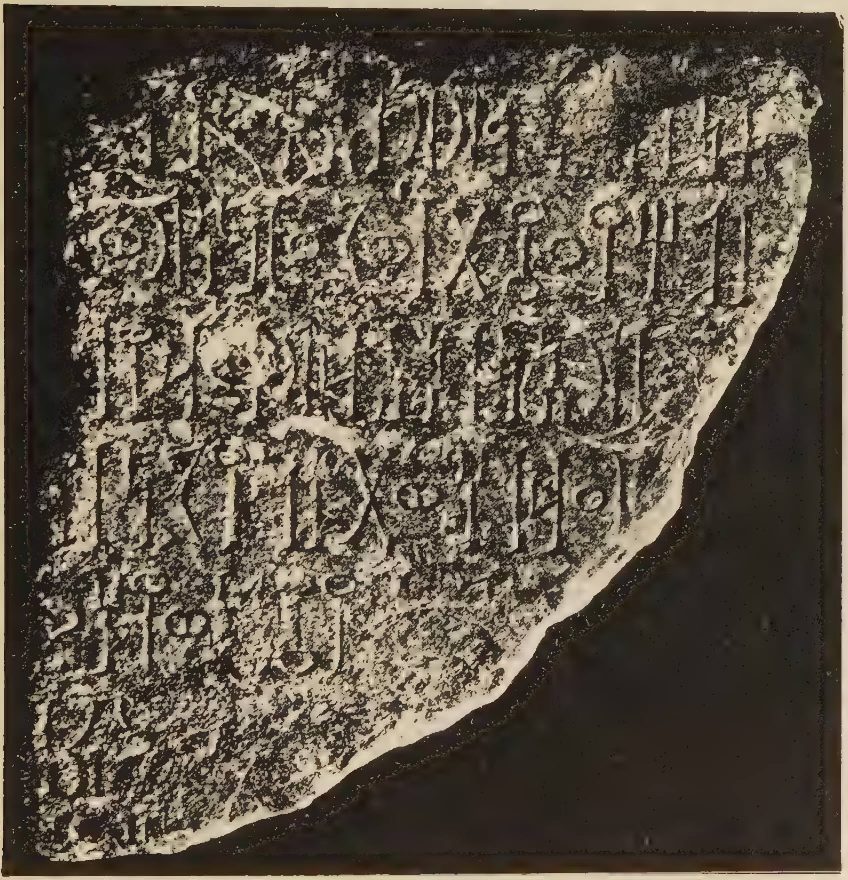
5 לב ׀]............?.

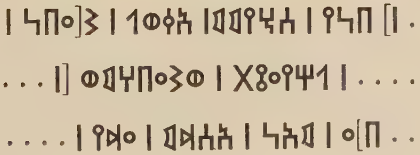
[1] Jašra]ḥʾīl Asraʿ b. Suḫai[2][m^m] hat dargebracht ihrem Schutzpatron T[3][aʾlab Rijām^m, Herrn von Kabad[4], [^m die Sta]tue, weil beglückt hat Taʾ[5][lab u. s. w.

Z. 1. Der Suḫaimier Jašraḥʾīl Asraʿ ist bereits aus andern Inschriften von al-Ġirās bekannt, s. MM, *Sab. Inschr.* zu 1_1, und oben Nr. 10.

22.

Inv.-Nr. 31. 300:1613. Gelber Muschelkalk. 29 × 32 cm, links, rechts und unten abgebrochen.





... |] 𐩨𐩲𐩵 | 𐩠𐩥𐩩 | 𐩴𐩺𐩦𐩬 | ....

.... | 𐩠][𐩴[𐩧]𐩬 | 𐩺𐩻𐩡 | 𐩥𐩺𐩠𐩧 ..

.... 𐩧𐩫𐩨 ..

·|] בני | שחׄימם | אקול | ש]עבן |

.... | לחיעתׄת | ושעבהמו[| ...

..ב]ע | מאן | אשׄדם | עדי | ....

...|] בעד | הות | גישן | ....

.......ה]ג[ר]ן | יתׄל | ויהר ..

..................רכב ..

Eine zusammenhängende Übersetzung ist bei dem fragmentarischen Charakter der Inschrift nicht möglich.

Z. 1. Der Schluss der Zeile kann zu אקול | ש]עבן | שמעי | תׄלתׄ | דׄהגרם ergänzt werden: *Qaile des Stammes Sumʿaj, Drittel d̲ū–Hağar*^{m}, vgl. MM, *Sab. Inschr.* zu 2_2.

Z. 3. Das Wort vor מאן dürfte entweder שׄב]ע oder ארב]ע gelautet haben. — Zur Form מאן « hundert » vgl. מאנם in MM, *Sab. Inschr.* 150_6 und den Kommentar zur Stelle.

Z. 4. בעד ist hier offenbar Präposition. — Von גיש « Heer, Heereszug », wie im Nordarabischen, war bisher nur der Plural אגיש belegt, CI 541_{25}.

Z. 5. יתׄל ist der Name einer Stadt der Minäer.

23.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1623. Kalksandstein. 32×29 cm, die Inschrift ist vollständig bis auf die erste Zeile und kleine Lücken rechts und links. Bemerkenswert ist, dass die Schriftseite des Steines keine gleichmässig ebene Fläche bildet, sondern sich von oben und unten in wagrechten, genau parallelen Absätzen nach der Mitte zu vertieft. Der äusserste Absatz wird oben von Z. 1 eingenommen, während er

unten frei geblieben ist. Auf der nächsten tieferen Stufe befinden sich Z. 2 und 6, während auf dem zutiefst liegenden Mittelstreifen Z. 3–5 angebracht sind. Allem Anschein nach hat der Steinmetz für seine Inschrift das Bruchstück einer Wandplatte mit Risalit- oder Nischengliederung verwendet.

. . . . 𐩦𐩣 . . . .

𐩦𐩯𐩧𐩣 | 𐩨𐩬𐩥 | 𐩲𐩰𐩦𐩣 | 𐩱]𐩵𐩣 | 𐩨𐩬𐩺

𐩯𐩫[𐩺𐩣𐩣 | 𐩠𐩤𐩬𐩺𐩥 | 𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 | 𐩤𐩺𐩬𐩬

𐩱𐩡𐩠 | 𐩫𐩯𐩱𐩣 | 𐩥𐩱𐩣𐩥𐩩 | 𐩮𐩡𐩣𐩩𐩺𐩬𐩬

𐩡𐩯𐩲𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩬𐩲𐩣𐩩𐩣 | 𐩥𐩥𐩰𐩺𐩣 | 𐩥𐩧𐩷]𐩥

𐩱𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 | 𐩨𐩬𐩺 | 𐩯𐩫𐩺𐩣𐩣 | 𐩥𐩦𐩲𐩨𐩠𐩣𐩥

. . . . .שמ. . . . .

שכרם | בנו | עפשם | א]דם | בני

שחׄ]ימם | הקניו | מראהמו | קינן

אלה | חׄשאם | ואמות | צלמתינן

5 לשעדהמו | נעמתם | וופים | ורצׄ]ו

אמראהמו | בני | שחׄימם | ושעבהמו

[1] . . . . . [2] *Šākir*^{m}*, banū ʿAfaš*^{m}*, Kl[ienten der banū* [3] *Suḫa]im*^{m}*, haben dargebracht ihrem Herrn Qainān,* [4] *dem Gott von Ḫasaʾ*^{m} *und ʾAmwat, die beiden Statuen,* [5] *damit er sie beglücke mit Wohlgefallen und Heil und mit der Gunst* [6] *ihrer Gebieter, der banū Suḫaim*^{m}*, und ihres Stammes.*

Z. 1 f. Der Anfang der Inschrift fehlt, von den Namen der Stifter haben sich nur in Z. 1 die beiden Buchstaben שמ (vielleicht zu einem mit שמשם zusammengesetzten EN zu ergänzen) und am Anfang von Z. 2 שכרם erhalten. Zu diesem Namen vgl. Hal. 608$_3$ (= CI 903); Šākir ist ein bekannter Hamdānstamm (Hamdānī *Ǧazīrat* passim, s. den Index s. v.; Nešwān *Šams* s. v. شكر und b. Doraid S. 205). — Die Sippe עפשם ist neu; zu vergleichen ist der EN עפש in dem minäischen Graffito JSa 116$_2$.

Z. 3 f. Über Qainān, den Spezialgott von Šibām–Suḫaim s. MM, *Sab. Inschr.* S. 28. — אמות findet sich nur hier; möglicherweise steckt darin der Name einer weiblichen Gottheit, s. aber auch oben zu Nr. 17$_2$. — Über צלמת vgl. MM, *Sab. Inschr.* S. 210. Die gleiche Dualform liegt in רבבין (Rhodokanakis, *Altsab. T.* I S. 66 Anm. 3) und חללין Berlin VA 7820 vor.

Z. 6. שעבהמו, « ihr Stamm », ist der Stamm von Šibām; die gleiche Wendung wird MM, *Sab. Inschr.* 25$_{20}$ gebraucht vgl. *ebenda* S. 13.

24.

Inv.-Nr. 31. 300:1633. Grauer kristalliner Kalk. 43 × 28 cm, unten vollständig, sonst abgebrochen. Reliefschrift.

... 𐩰𐩴𐩣 𐩽 𐩨𐩬𐩹 𐩽 𐩪𐩭𐩹]𐩣𐩣 𐩽 𐩨𐩬𐩹𐩥 𐩽 𐩣𐩢𐩧[𐩣𐩬 𐩽 ...

.... 𐩽 𐩨𐩣𐩤𐩣 𐩽 𐩣𐩧𐩰]𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩰𐩳𐩧𐩣 𐩽 𐩹𐩠[𐩬𐩱𐩣 𐩽 ..

.... 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩣𐩠]𐩨𐩰𐩪𐩣 𐩽 𐩥𐩣𐩠𐩫𐩧[𐩣

...אדם | בני | שחי]מם | בניו | מחר[מן | ...

.... | במקם | מרא]המו | אגרם | יה[נעם | ..

.... | בן | מה]באשם | ומהכר[ם

[1] . . . . ., *Klienten der banū Suḫa]im*^{m}, *haben erbaut das Heiligtu[m . . .* [2] *. . . mit der Hilfe ihres Her]rn Ağr*^{m} *Juh[anᶜim . . . .* [3] *und sie stellten ihren Bau in den Schutz des ᶜAṯtar Šāriqān vor jedem Schä]diger und Zerstör[er.]*

Z. 2. Den Suḫaimier Ağr^{m} Juhanᶜim trafen wir schon in Nr. 14_4 und 16_2.

Z. 3. מהכרם steht für מהנכרם.

25.

Inv.-Nr. 31. 300:1611. Graugelber kristalliner Kalk. 16 × 25 cm, auf allen Seiten abgebrochen.

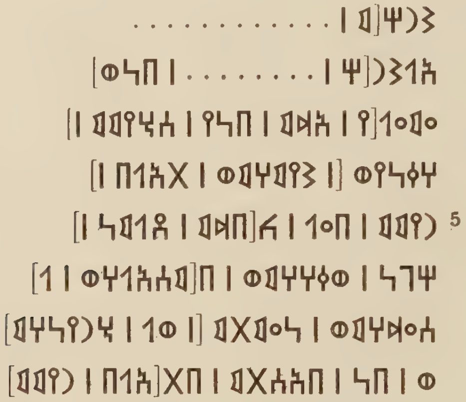
....
..𐩽 [𐩨𐩲𐩣𐩠]𐩥 𐩽
𐩽 𐩱𐩥[𐩡𐩵𐩣 𐩽 𐩱𐩹𐩫𐩧]𐩣 𐩽
𐩱𐩣𐩧[𐩱𐩠𐩥 𐩽 𐩨𐩬𐩺 𐩽 𐩦𐩢]𐩺𐩣𐩣 𐩽
..𐩽 𐩥]𐩡 𐩽 𐩥𐩰𐩺𐩠𐩥 𐩽 𐩥....
..𐩠[𐩣]𐩥[𐩽 ....

....
..| בעמה]ו |
| או]לדם | אד̄כר[ם |
אמר]אהו | בני | שח̇]ימם |
...| ו]ל | ופיהו | ו....
..ה[מ[ו] | ....

Es handelt sich um ein Bruchstück vom Ende einer Votivinschrift, die von Klienten der banū Suḫaim gesetzt worden ist.

26.

Inv.-Nr. 31. 300: 1616. Weissgelber stark verwitterter Kalk. 26 × 42 cm, zwei zusammengehörige Bruchstücke, oben, unten und rechts vollständig. Die Zeilenlänge lässt sich auf Grund der sicheren Ergänzungen in Z. 3 bis 5 auf etwa 18-20 Zeichen berechnen.



שרח[ם | ....

אלשר[ח | .... | בנו |]

עמעל[י | אדם | בני | שחימם |]

הקניו [| שימהמו | תאלב |]

רימם | בעל | כ[בדם | צלמן |]

חגן | וקההמו | ב[משאלהו | ל]

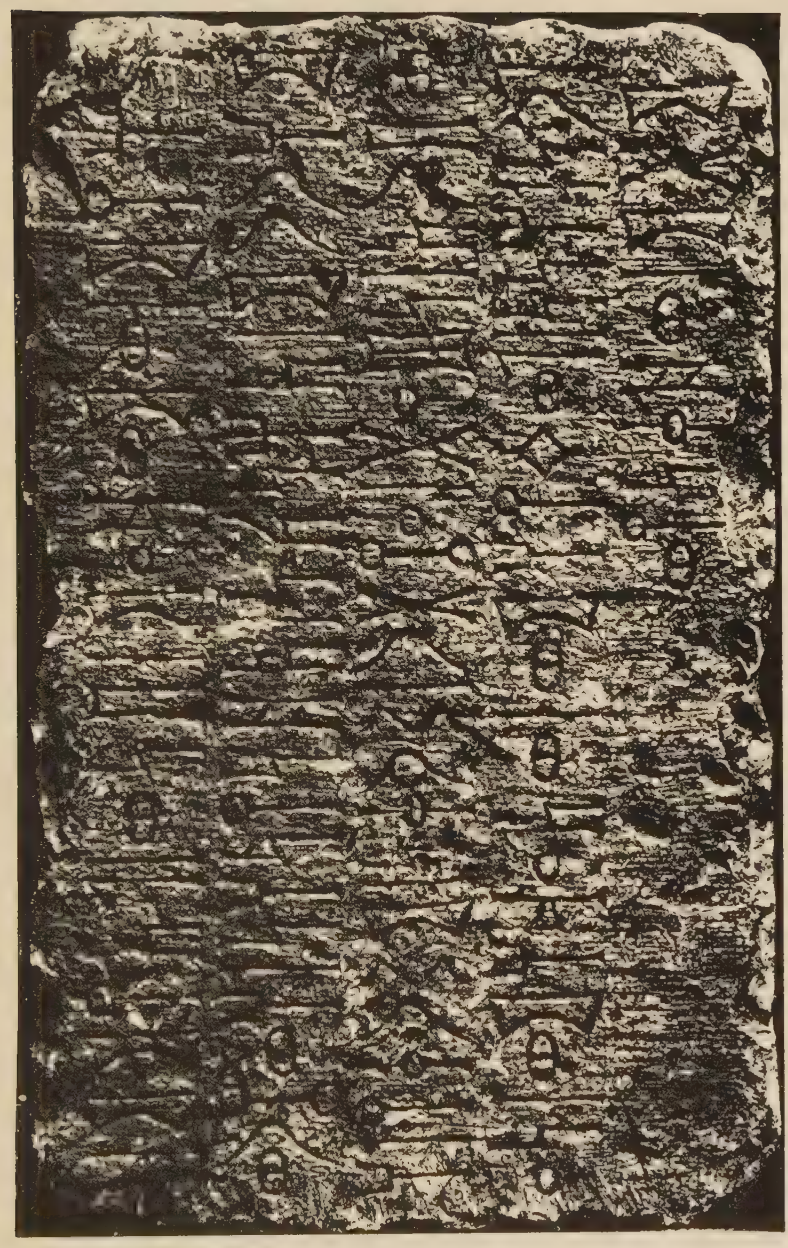
שעדהמו | נעמתם [| ול | חרינהמ]

ו | בן | באשתם | בת[אלב | רימם]

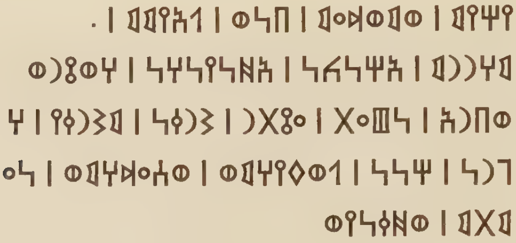
[1] *Šarḥ[^{m} . . . . . .]* [2] *Īlšar[aḥ . . . . , banū]* [3] *ʿAmmīʿal[ī, Klienten der banū Suḫaim^m,]* [4] *haben dargebracht [ihrem Schutzpatron Taʾlab]* [5] *Rijām^m, Herrn von Ka[bad^m, die Statue],* [6] *wie er ihnen geboten hat mit [seinem Orakelspruch, damit]* [7] *er sie beglücke mit Wohlgefallen [und damit er sie erret]*[8]*te vor Übeltat. Mit Ta[ʾlab Rijām^m!]*

Die Ergänzungen ergeben sich aus den zahlreichen Parallelstellen der Votivinschriften. Die banū ʿAmmīʿalī waren bereits aus MM, *Sab. Inschr.* 25 als Klienten der Suḫaimier von Šibām Suḫaim bekannt.

27.



Inv.-Nr. 31 . 300: 1621. Graubrauner dichter Kalkstein. 39 × 24 cm, vollständig.



יחים | ומודעם | בנו | לאימם | .
מהררם | אחנכן | אד̄נינהן | הות̄רו
וברא | נטעת | עת̄תר | ש̇רקן | מש̇רקי | ה
גרן | חנן | לופיהמו | ושעדהמו | נע
מתם | וד̄קניו

[1] *Juhajjim und Maudū*ᶜᵐ*, banū Lu*ʾ*aim*ᵐ*,* [*und*] [2] *Mahrūr*ᵐ*, Ḥanākiter, Aḏaniter, haben von Grund auf* [3] *erbaut die naf*ᶜ*at des* ᶜ*Aṯtar Šāriqān östlich der* [4] *Stadt Ḥanān zu ihrem Heil und auf dass er sie beglücke mit Wohl* [5] *fahrt und was sie besitzen.*

In Z. 3 ist im Worte ש̇רקן das ר aus einem ursprünglich eingravierten ע verbessert worden.

Z. 1 f. Ein יחים wird auch in der von Ḥanānitern gesetzten Inschrift Gl. 460_4 (aus Marib) genannt. Der Name dürfte von dem Verbum حام abzuleiten sein. Die Eigennamen מודעם und מהררם kommen hier zuerst vor. לאימם (1) ist bereits aus der kurzen Inschrift CI 676 bekannt:

מד̄בחת | בן | ל
אימם | אחננן

(*Schlachtopferaltar der banū Lu*ʾ*aim*ᵐ*, der Ḥanāniter*). Offenbar handelt es sich um dieselbe Sippe, nur dass sie sich in unserer Inschrift als אחנכן bezeichnet. Allerdings wird zwei Zeilen weiter die Stadt, in deren Umgegend die *naf*ᶜ*at* des ᶜ*Aṯtar* erbaut ist, חנן genannt.

(1) לאמם CI 534_4 dürfte für לאימם verschrieben sein.

Auch sonst laufen in den Inschriften die Ḥanāniter und Ḥanākiter nebeneinander her: unter den Votivsteinen und Sühnetafeln für D̲ū-Samāwi rühren drei von Ḥanākitern her (CI 532, 534, Kratschkowskij II), zwei von Ḥanānitern (CI 535, VA 7802); CI 401 erscheint ein Ḥanāniter als Eponym, VA 3845 ein Ḥanākiter. In der Inschrift Gl. 418/9 (bei Rhodokanakis, *Altsab. T.* I S. 5 f.) Z. 4 berichtet der Makrab Kariba'īl, dass er in חנן den Tempel der D̲āt-Baʿdān erbaut habe. Das ist gewiss dieselbe Stadt, die in unserer Inschrift genannt wird, und die אחננן dürften die Bewohner dieser Stadt sein. Auch die בנו | חנן von CI 111 (Grafitto aus Ġail al-Kāt) gehören hierher. Auf engere Beziehungen zu Saba weist auch der Umstand hin, dass die Ḥanākiter und ihre Doppelgänger, die Ḥanāniter, sich in den Inschriften « Klienten, אדם, des Königs von Saba » nennen (CI 524, 535, VA 7802) (1). — Eigenartig ist die Pluralform בנו, obwohl nur zwei Eigennamen vorhergehen. Andrerseits ist der Dual אד̄נינהן neben den Plural אחנכן auffällig. Eine doppelte Nisbe wie hier findet sich sonst nur in תושאין | אמרין Hal. 359_1 = CI 518 und זהמנין | אמרין VA 5323_2. Ein Ortsname אד̄ן ist aus den Inschriften nicht zu belegen und kommt auch sonst nicht im Jemen vor.

Z. 3. Zu נטעת vgl. die Bemerkungen zu MM, *Sab. Inschr.* 25 Z. 7. In der Inschrift MM, *ebenda,* 33 + 34 wird ebenfalls dem ʿAṯtar Šāriqān ein solches Gebäude gestiftet. Die Bestimmung der Lage des Baues findet sich ganz ähnlich in der Inschrift CI 182_2 : ת̄ני משקפן משרקי | ומערבי | צרחת

Z. 4 f. Im Schlussatze "" | לופיהמו hat der Redaktor der Inschrift mehrere der sonst üblichen Formeln durcheinandergeworfen. Man vergleiche die folgenden korrekten Fassungen aus anderen Inschriften:

CI $313_{5\,f.}$: כישעדנהמו | נעמ[תם | ווּפים | ווּפי |]אקניהמו

CI $394_{4\,ff.}$: לופיהמו | ווּפי אקניהמו | ד̄קניו | ויקנינן

CI 565_3 : לופיהמו | ווּפי | אקניהמו.

(*Fortsetzung folgt.*)

(1) Auf die vielfach irrigen und unverständlichen Ausführungen von M. Hartmann, *Ar. Fr.* S. 372 über die אחנכן und אחננן einzugehen, erübrigt sich wohl.

RECENSIONES

ANTHONY DE COSSON, *Mareotis, being a Short Account of the History and Ancient Monuments of the North-Western Desert of Egypt and of Lake Mareotis*. London 1935. Country Life Ltd. In-8°, 219 pp., 16 planches, 5 plans et cartes. 15 sh.

Voici une intéressante contribution à l'histoire et à la géographie de la Maréotide, due à un membre de l'« Egyptian Government Service », qui connaît et aime ce district de longue date. C'est même, croyons-nous, le premier essai de monographie de cette région, qui dans l'antiquité égyptienne et à l'époque gréco-romaine a été si florissante et si célèbre. Jusqu'à présent, quiconque avait à aborder un point de l'histoire ou une question topographique de la Maréotide, était obligé de s'orienter par lui-même et de faire de fastidieuses recherches dans des ouvrages divers, dont certains sont même difficilement trouvables. M. A. DE COSSON a été très heureusement inspiré en groupant en un volume toutes les informations qu'il a pu glaner dans les bibliothèques et les connaissances personnelles qu'il a acquises sur les lieux mêmes.

Ses notes sont distribuées en une vingtaine de chapitres. Le premier sert d'introduction générale. Les chapitres 2-15 donnent un « short account » de l'histoire de la Maréotide depuis les temps reculés jusqu'à nos jours : 2. La préhistoire ; 3. La Maréotide au début de l'histoire ; 4. Les limites du district de Mariout ; 5. La Maréotide, province frontière et royaume indépendant ; 6. L'époque gréco-romaine ; 7. Les anciennes communautés monastiques ; 8. La fin de la domination romaine et la conquête arabe ; 9. La décadence ; 10. Les anciennes industries et la population ; 11. Le lac Maréotis à l'époque ancienne ; 12. Le lac aux époques suivantes ; 13. Le « canal » entre le lac et la mer ; 14. L'inondation de 1801-4 et de 1807-8 ; 15. Les chaussées à travers le lac. Dans le chapitre 16, on trouvera quelques notes sur le régime des pluies dans la région et sur les anciennes

citernes. Le chapitre qui suit est le plus développé (pp. 106-156). Il mérite d'être spécialement apprécié et ne manquera pas de l'être, nous en sommes certain. Il est consacré aux *Ancient Sites and Places of Interest in the Maryut.* Il ne comprend pas moins de 32 notices. C'est ici surtout que l'auteur a pu mettre à profit ses connaissances personnelles des lieux. Il nous offre nombre d'informations inédites, qui tôt ou tard nous rendront grand service. Ces pages, qui ne sont cependant pas d'un archéologue de profession, suffisent à rendre ce volume indispensable à quiconque doit chercher à résoudre quelque problème de topographie historique du district. Mais elles font ressortir aussi la nécessité d'un relevé systématique des sites et des ruines de cette région, trop négligée jusqu'à présent. Les derniers chapitres complètent les notes antérieures : 18. Les anciennes routes des caravanes ; 19. Quelques anciens voyageurs et quelques anciennes cartes ; 20. Une expédition militaire américaine dans la Maréotide en 1805 ; 21. Les habitants actuels ; 22. La préservation de la faune et de la flore ; 23. Les récents progrès de l'agriculture. Cinq appendices, dont le premier est consacré aux opérations militaires qui se sont déroulées dans le désert occidental en 1915-16, et le dernier, à la flore sauvage de la Maréotide. Cette contribution spéciale est due à M. le Prof. F. W. Oliver, F. R. S. Le volume est accompagné d'un index détaillé, d'une quinzaine de belles photogravures, de plusieurs cartes et plans tracés par M. DE COSSON lui-même. La présentation typographique est soignée.

Ce que nous venons de dire de l'ouvrage suffit, nous l'espérons du moins, à faire deviner l'intérêt de son contenu. Les historiens et archéologues tireront un réel profit de ces nombreuses notes d'un « amateur » si bien informé en ce qui concerne surtout les questions topographiques et l'histoire récente de la Maréotide.

Nous nous permettrons de présenter ici quelques remarques à l'intention de ceux qui auront recours à cet ouvrage. — P. 41. Pour compléter l'histoire des débuts du christianisme dans la Maréotide, il y aura lieu d'utiliser aussi les données rassemblées par A. VON HARNACK, dans *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 4e éd., t. II, *Die Verbreitung* (Leipzig, 1924), pp. 708, 715-716, 723, 849. — P. 42. A proprement parler, S. Antoine n'a pas fondé la « première communauté monastique » et il n'a pas été « directeur d'une communauté » (p. 47). La vie cénobitique n'a commencé, on le sait, qu'avec S. Pachôme. — PP. 43-46. Nous croyons que, même après les recherches faites par le regretté Evelyn White, la localisation de la « Montagne de Nitrie » et celle des « Cellules » restent encore incertaines. Nous aurons l'occasion d'en dire quelques mots,

lorsque nous rendrons compte, prochainement, du mémoire que le Prince Omar Toussoun a fait paraître récemment: *Notes sur le désert lybique. « Cellia » et ses couvents* (= *Mémoires de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie,* VII, 1), Alexandrie, 1935. D'après lui, les « Cellules » sont à placer non pas au sud-ouest de el-Barnûgi, mais au djebel Khashm el-Qaûd, au nord-ouest des couvents de Scété. Ce mémoire ayant paru à peu près au même moment que l'ouvrage de M. de Cosson, celui-ci n'a pu le mentionner. Mais, étant au courant des fouilles faites par le Prince Omar Toussoun, il les a signalées dans la notice consacrée à ce djebel (pp. 144-145). Il estime toutefois qu'il faut adopter la localisation des « Cellules » proposée par White (cf. pp. 46, 153). — PP. 53-56. M. de Cosson croit que le « canal du Dragon » et la ville de Defâschir, dont il est question dans la Chronique de Jean de Nikiou, sont à placer au sud du lac Mariout. Mais cette localisation nous paraît inacceptable. Le « canal du Dragon » était à l'ouest d'Alexandrie; cf. A. Calderini, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano,* t. I, 1 (Cairo, 1935), pp. 109-110. Quant à la conjecture de M. de Cosson sur l'emplacement de la ville, elle repose sur une erreur de transcription commise par Amélineau, *Géogr. de l'Égypte,* p. 122. Il a mal copié la traduction de Zotenberg, *Chron. de Jean de Nikiou,* p. 549. La voici: « Nicétas fit rompre le pont de la ville de Defâschir qui se trouve près de l'église de Saint-Ménas de la ville de Maréotis » (ዘሀገረ ፡ መር ዩጥ ፡) « de la ville de Maryûṭ »; cf. R. H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiopic Text* (London, 1916), p. 174. Defâschir était donc située tout près de Mariout. — PP. 106-107. Au sujet de l'histoire de l'Ennaton, voir P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640),* (Paris-Louvain, 1914), pp. 64-72. — PP. 135 et 138. Nous croyons bien faire de rappeler que tous les détails que l'on donne de la vie de S. Ménas proviennent de récits légendaires; cf. *Analecta Bollandiana,* t. XXIX (1910), pp. 121-127. et *Acta Sanctorum,* Nov. t. II, 2 (1931), pp. 595-596. Quant à la translation des reliques en Maréotide, les textes ne parlent pas de « cendres », comme le dit M. de Cosson (pp. 138-139), mais d'un « corps ». Après la décapitation, le corps du martyr aurait été livré aux flammes, mais des fidèles seraient parvenus à le soustraire; cf. K. M. Kaufmann, *Die Menasstadt,* t. I (Leipzig, 1910), pp. 20, 40, et *Anal. Boll.,* t. c., pp. 122-125. — Au sujet de Mariout, voir aussi la notice qui lui a été consacrée par J. Maspero et G. Wiet, dans *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte,* 1e sér. (= *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire,* t. XXXVI), (Le Caire, 1919), pp. 166-168.

L'aisance de l'exposé et du style rend la lecture de ce livre attrayante. On sent qu'il a été composé et écrit « con amore », à la gloire d'une solitude aimée.

J. Simon.

NYĀNATILOKA, *La Parole du Bouddha. Schêma du système éthico–philosophique du Bouddha, suivant les citations du Canon Pāli.* Traduction française de M. LA FUENTE. Paris 1935. A. Maisonneuve. In-12, 108 pp.

Budda è considerato come l'autore della « Legge » dell'ordine cosmico, che va sotto il nome di *Dhamma.* Questo è stato trasmesso nell'antica lingua *pāli* ed è conservato nel Canone Buddista o *Tripitaka,* il quale si compone di *Sutta* o « discorsi », di *Vinaya* o « disciplina (dei bonzi) », e di *Abhidhamma* o « filosofia ».

Il Prof. Nyānatiloka, superiore della bonzeria di « Island Hermitage » in Dodanduwa nel Ceylon, antico professore dell' Università di Komazawa di Tokio, e autore di varie opere di lingua *pāli,* tradusse alcuni anni fa « nella sua lingua materna, il tedesco » (p. 5), le parole di Budda, raccolte dalle cinque collezioni dei *Sutta,* secondo il testo *pāli,* accompagnandole di note, estratte pure da commentari *pāli.* Il libro si proponeva di dare uno schema della dottrina di Budda, sistematicamente disposta in una sintesi « indivisibile », che permettesse agli iniziati di avere una comprensione generale delle varie parti della dottrina buddista; queste in un primo momento potrebbero sembrare sconnesse, ma difatti, dice il traduttore, esse convergono verso il punto centrale, che è la liberazione dal dolore. Il testo tedesco venne tradotto in inglese, ed ora anche in francese. Questa ultima traduzione è stata fatta sulla terza edizione del 1928, non è chiaro se tedesca o inglese.

Come si vede, si tratta di una traduzione francese fatta forse sulla traduzione inglese, la quale è fatta sulla traduzione tedesca dei testi *pāli.* Nella migliore delle ipotesi, si tratta di una traduzione francese, fatta sulla traduzione tedesca di questi testi. Tanti intermediari tra il testo francese che ci presenta il Sig. LA FUENTE e il testo originale *pāli,* scemano evidentemente di molto, almeno presso gli specialisti di cose buddistiche, l' interesse di *La Parole du Bouddha.* Ma il libricino potrà essere di qualche utilità ai non–iniziati, per avere una certa quale idea delle parole che si attribuiscono a Budda. Questi vi troveranno l'esposizione delle quattro « verità » sulla sofferenza, sull'origine della sofferenza, sulla soppressione della sofferenza, e sulla via che conduce a questa soppressione. Vi troveranno inoltre varie pagine su la comprensione, il pensiero, la parola, l'azione, il mezzo di esistenza, lo sforzo, l'attenzione e la concentrazione, cia-

scuna di queste voci accompagnata dell' aggettivo « giusto ». Il libretto si chiude colla « Realizzazione dell'ottuplo sentiero del progresso del discepolo ». Cinque o sei cortissime note soltanto vengono a spiegare qualche punto più oscuro del testo. Quanto il traduttore tedesco aveva scritto: « rarissimamente mi sono servito delle mie proprie parole » (p. 8) vale pure pel traduttore francese.

P. M. D'Elia.

Giuseppe Ricciotti, *Roma cattolica e Oriente cristiano.* Firenze 1935. Libreria Editrice Fiorentina. In-8⁰, 138 S.

Gemäss dem Wunsche des Papstes, dass das Morgenland und das Abendland sich gegenseitig besser kennen lernen sollten, hat der Herausgeber in der römischen Tageszeitung *L'Avvenire d'Italia* vom März bis Mai 1935 eine Reihe von Aufsätzen über die christlichen Kirchen und Riten des Orients und deren Stellung zur römischen Kirche erscheinen lassen. Sie wurden dann in vorliegendem Bändchen gesammelt und als selbständiges Ganze herausgegeben, vor allem aus dem Grunde, weil im Gegensatz zu anderen Ländern eine übersichtlich-zusammenfassende und allgemein-verständliche Arbeit dieser Art in italienischer Sprache bisher gefehlt hat. Der Hauptzweck der Veröffentlichung liegt also darin, der breiten Masse des Volkes die tatsächlichen geschichtlichen und kirchlichen Verhältnisse in grossen Umrissen darzubieten, ohne das Werk mit Quellen- und Literaturnachweisen zu belasten, und man kann erfreulicher Weise sagen, dass der Verfasser diese Aufgabe mit gründlicher Kenntnis des Sachverhaltes und mit grossem Geschick der Darstellung gelöst hat.

Die manchmal nur kurzen Angaben über die geschichtliche Entwicklung, über liturgische und disziplinäre Dinge sind richtig. Wahrscheinlich um den nicht näher eingeweihten Lesern möglichst verständlich zu werden, ist der Verfasser von der gewohnten Benennung nach Riten abgegangen und bezeichnet die Angehörigen der einzelnen Riten mit Ausnahme der « Byzantiner » nach ihren Nationalitäten, nennt sie also « die syro-chaldäischen Christen », « die syrischen Christen », « die armenischen Christen ». Auch innerhalb des Kapitels über das « byzantinische Christentum » scheidet er die einzelnen Nationalitäten aus. Auffallend ist, dass er statt der Bezeichnung der

ägyptischen Nationalkirche als « Kopten » den missverständlichen Titel gebraucht « das Christentum des östlichen Afrika », zumal daraus « Abessinien und sein Christentum » ausgeschieden ist. Sichtlich wegen des Interesses der Heimat des Verfassers an diesem Lande wird noch ein eigenes Kapitel über seine Literatur beigefügt und auf deren wichtigste Erscheinungen hingewiesen.

Bei jedem Ritus bezw. jeder Nation sind auch der Bestand und die charakteristischen Eigentümlichkeiten der mit Rom unierten Gruppen herausgehoben. Über die Richtigkeit der bevölkerungsstatistischen Angaben, deren Grundlagen nicht genannt sind, wage ich kein Urteil abzugeben, da bei allen Veröffentlichungen dieser Art die grösste Verschiedenheit und Unsicherheit herrscht.

G. Graf.

A. Schanidse, *Altgeorgische Chrestomathie mit Glossar*. 1. Chrestomathie. [Caucasus polyglottus. I.] Tiflis, Verlag der Staatsuniversität, 1935. In-8⁰, xxiv-112 S. 6 Rubl. (Titel und Vorwort neugeorgisch, russisch und deutsch).

A. Schanidse, Al. B̉aramidse, Il. Abuladse, *Dsveli kharthuli ena da literatura* (= Die altgeorgische Sprache und Literatur). 2. Aufl. Tiflis, Staatsverlag, Pädagogische Abteilung, 1935. In-8⁰, 64 + 328 S. 7.50 Rubl.

Die beiden hier zur Anzeige kommenden Bücher bilden eine willkommene Ergänzung der uns einstweilen recht sparsam zur Verfügung stehenden Hilfsmittel beim Studium des altgeorgischen Schrifttums. Ein Anzeichen dafür, dass hier eine Lücke auszufüllen war und dass sie gut ausgefüllt ist, mag es sein, dass das zweite Werk innerhalb eines Jahres schon seine zweite Ausgabe erlebt.

1) A. Schanidse liefert uns in seiner Chrestomathie eine Auswahl von kritisch sicheren Texten alter Literatur. Sie sind alten Inschriften und Handschriften entnommen, von denen keine einem späteren als dem XI. Jahrhundert angehört; somit können sie als von griechischer Überarbeitung frei gelten. Indem die Stücke, je nachdem sie Majuskel- oder Minuskelhandschriften entnommen sind, auch in Majuskel- und Minuskeldruck auftreten, und zwar in eigens nach Originalen neu hergestellter und gegossener Schriftart, mit Beibehaltung der Orthographie und der Abkürzungen, gewinnt der Leser

ein anschauliches, lehrreiches Bild der Texte und die Möglichkeit, sich selber sein Urteil darüber zu bilden und die Entwicklung der Sprache den Texten abzusehen. Nur am Schluss stehen zwei Stücke in Mchedruli-Schrift, weil die entsprechenden Typen noch fehlen. Im Anhang werden die Abkürzungen erläutert und wird über Herkunft und Alter der Kodizes Rechenschaft gegeben; auch sind hier (georgische und russische) Werke angegeben, die über die mitgeteilten Texte handeln. Besonders interessieren den Grammatiker unter den Inschriften und Bibelstücken die nicht sparsam aufgenommenen sog. Chanmeti- und Haemeti-Texte, die eine ältere oder besondere, wenig bekannte, in den Lehrbüchern höchstens kurz erwähnte Entwicklung der Verbalformen aufzeigen.

Ausser Inschriften und Bibelstücken enthält der kleine Band eine Auswahl altchristlicher Literatur, z. B. mehrere Reden eines Bischofs Johannes, das « Martyrium des hl. Petrus, Bischof zu Rom », sowie des hl. Abo und der hl. Schuschanik, sodann Hymnen zu Ehren des hl. Stephanus und des hl. Abo, die Erzählung von der Erscheinung des hl. Kreuzes, die Auffindung des hl. Kreuzes, Stücke aus dem georgischen « Physiologus », und vieles dergleichen. Die ganze Sammlung hat, wie überhaupt die Literatur dieser alten Periode, frommen, kirchlichen Charakter.

2) Grösser angelegt ist das zweite Werk, an dessen Herausgabe sich drei Professoren beteiligen. Es ist (mit Beibehaltung alter Rechtschreibung) ganz in moderner « bürgerlicher » Schrift gedruckt worden und bildet gleichsam eine für Schule und Haus bestimmte Darstellung der altgeorgischen Literatur und Sprache. A. Schanidse bietet (S. 01-039) einen grammatischen Aufriss der alten Literatursprache, deren Tochter, das Neugeorgische, bekanntlich nicht geringe Änderungen erfahren hat, namentlich in der Satzlehre. Al. Baramidse entwirft (S. 040-063) eine bis ins XVIII. Jahrhundert führende Geschichte der nationalen Literatur. Den Rest des Bandes (mit neuer Seitenzählung) füllen Probestücke georgischer Schriftsteller, die den ganzen Entwicklungsgang der alten Sprache und Literatur an schönen Mustern veranschaulichen (S. 1-260). Es folgt dann noch ein « *Leksikoni* », das alte Wörter und Ausdrücke neugeorgisch erklärt (S. 261-310) und eine Reihe phototypischer Textaufnahmen, die die Entwicklung der Schrift vom VI. XVII. Jahrhundert uns vor Augen führen und je auf der Seite gegenüber in neue Druckschrift transkribiert sind.

Die mitgeteilten Texte sind bis ins XI. Jahrhundert ähnlich und teilweise dieselben wie in Schanidses Chrestomathie, doch hier spär-

licher aufgenommen. Dann kommen aber weitere Schriftsteller- und Dichtergestalten, die uns bis ins XVIII. Jahrhundert herunterführen; die nationale Poesie, das Heldengedicht, der Ritterroman, die Geschichtschreibung kommen in kleineren oder grösseren Textproben zur Geltung. Die Hauptautoren, auf die Georgien stolz ist, sind da vertreten, manchmal in sehr ausgedehnter Weise; ich müsste einen Abriss der Literaturgeschichte entwerfen, wollte ich sie einzeln alle aufzählen. Erwähnt seien nur (im 2. Jahrtausend) Giorgi Mthatsmindeli (vom Berg Athos), Amiran Dareğiani, ein Heldenroman, ähnlich Vistramiani, des Johannes Šavtheli Gedicht Abdulmesia, vor allem das hochgeschätzte Nationalepos « der Mann im Tigerfell » (S. 111-135); dann sei noch genannt der fürstliche Dichter Theimuraz I (S. 153-170). Dem XVIII. Jahrhundert gehören an Sulthan Orbeliani mit seinem « Buch der Weisheit und Falschheit » (S. 196-209), die georgische Umdichtung von Khalila u-Dimna (S. 210-219), die Schriftsteller David Guramišvili und Besiki und als einer der Jüngsten schliesslich Saiathnova (S. 257-260). Auf eine so vielseitige und reiche, sich von den ersten christlichen Anfängen durch so viele Jahrhunderte ohne Aufhören fortsetzende Nationalliteratur darf das wackere georgische Volk mit Recht stolz sein. Welches andere könnte etwas Gleiches aufweisen? Und dass auch in jetziger Zeit noch eine so schöne Literaturgeschichte dem Volk geboten wird, ist erfreulich.

Den einzelnen Probestücken der Literaturwerke sind kurze aufklärende Einleitungen und Literaturangaben vorausgeschickt und am Schluss einige an den Leser sich richtende Fragen beigegeben, die man als Prüfungsfragen oder als Themata für Aufsätze auffassen mag, die aber auch jeden Leser veranlassen können, sich über manche Punkte der alten Sprache, wie auch über Zweck und Inhalt der vorgelegten Stücke, über die Ideenwelt des Schriftstellers Rechenschaft zu geben.

Es ist ein schönes Werk, das wohl auch ausserhalb Georgiens beachtet zu werden verdient und jedenfalls die Kaukasiologen interessieren wird. Papier und Einband sind « den Zeitverhältnissen entsprechend » beim ersten Band etwas besser.

Fr. Zorell.

Abraham Heschel, *Maimonides* (= *Judentum in Geschichte und Gegenwart*, I). Berlin 1935. Erich Reiss. In-8°, 288 S. Kart. RM. 3.80.

In lebendiger Schilderung versetzt uns der Verfasser in die politische und geistige Umwelt, in der der grösste jüdische Philosoph des Mittelalters im Jahre 1135 (also vor 800 Jahren) zu Cordoba in Spanien geboren wurde, wie aber dann sein Vater, der Richter Maimon, um dem von den Almohaden ausgeübten Religionszwang zu entfliehen, samt seiner Familie « die Braut Andalusiens » verlässt (1159) und nach Fes (Marokko) geht. Von da wandert Maimonides über Palästina nach Ägypten, wo er als Arzt und Vorsteher der jüdischen Gemeinden 1204 in Fostat (Alt–Kairo) starb. Sein Leib ruht in Tiberias.

Das ist der äussere Rahmen, der Hintergrund, auf dem sich das geistige Ringen, die Auseinandersetzung mit dem durch arabische Übersetzungen und Erläuterungen ihm vermittelten Aristotelismus abspielt. In seinem philosophischen Hauptwerk « Führer der Irrenden » sucht Maimonides die Wahrheiten der hl. Bücher gegen die Lehren der Vernunft abzugrenzen. Deshalb entscheidet er sich auch (gegen Aristoteles) für die Weltschöpfung und gegen die Weltewigkeit.

In dem kleinen enggedruckten Werke kommt leider die philosophische Bedeutung des Maimonides nicht ganz zur Geltung. Das liegt am Zweck der Schriftenreihe, deren 1. Bändchen die vorliegende Biographie ist. Dafür gewinnen wir aber einen guten Einblick in die politische, wirtschaftliche und religiöse Lage der jüdischen Gemeinden in den Ländern um das Mittelmeer, in ihre dogmatisch-rituellen Auseinandersetzungen. In diesem Zusammenhang tritt auch die Bedeutung von Maimonides « Mischna–Kommentar » gebührend hervor.

Wie aus den zahlreichen Anmerkungen (am Schluss des Bändchens) ersichtlich, ist eine reiche geschichtlich–religiöse Literatur zu Rate gezogen. Dass allerdings von der Bilder a n b e t u n g des Christentums (S. 63) gesprochen wird, ist zum wenigsten ein arges Missverständnis.

A. Pohl.

Hermann Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*. Bd. I. *Verzeichnis der Namen*. Glückstadt 1935. J. J. Augustin. In-4°, xxxi-432 S. RM. 160.

Mit Ende des vorigen Jahres lag der erste Band von H. Rankes Monumentalwerk: *Die ägyptischen Personennamen* abgeschlossen vor.

Er umfasst das *Verzeichnis der Namen* ([1]). In jahrelanger mühsamer und entsagungsvoller Arbeit hat der Verfasser damit der Ägyptologie ein Werk geschenkt, das für die Namen im alten Nilland grundlegend bleiben wird und zum Rüstzeug jedes Ägyptologen gehört. Unterstützt durch Frau von Halle und Walter Till konnte R. über 400 wissenschaftliche Veröffentlichungen und die verschiedenen Fachzeitschriften durchforschen, ausserdem durch Reisen nach den grossen Museen Europas und Amerikas den stets wachsenden Stoff vergleichen und neues unveröffentlichtes Material hinzufügen. Welche ungeheuere Arbeitsleistung (schon rein mechanisch gesehen) das bedeutet, zeigen die über 11500 angeführten Namen mit den Belegstellen bei jedem derselben. Während in der Nachbarwissenschaft der Assyriologie bisher nur Namenwörterbücher zu bestimmten Perioden und Dialekten bestehen, besitzt die Ägyptologie in diesem Werk ein umfassendes Verzeichnis der Personennamen Ägyptens vom Alten Reich bis zur Zeit der griechisch-römischen Herrschaft. Trotzdem ist doch jede einzelne Periode und die Häufigkeit der Namen in jeder derselben genau und übersichtlich verzeichnet.

R. bietet nur den Namen, ohne irgendetwas über die Genealogie oder Ämter seines Trägers auszusagen. Und mit Recht. Denn nur so liess sich der ungeheure Stoff meistern. Ein Mehr darin hätte die Stoffmasse und damit auch die Arbeitslast so anwachsen lassen, dass dafür die Kräfte und Lebenszeit eines einzelnen nicht ausgereicht hätten. Und doch hat der Verfasser noch mehr getan, ein Mehr, wofür ihm vor allem auch Nichtägyptologen recht dankbar sein werden. Er fügt nämlich jedem Namen, soweit es sich nicht um Kurz- oder Kosenamen handelt, eine Übersetzung bei. Trotz manches Fragezeichens, das der Verfasser hinter diesen Deutungen anbringt, erhalten gerade so die Namen ihren religions- und kulturgeschichtlichen Hintergrund; wir sehen in den Namen den Niederschlag des Denkens und Fühlens des Volkes am Nil. Eine Vergleichung mit andern Kulturgebieten liegt nahe. Darum seien ganz kurz einige Gruppen herausgegriffen.

Wie im keilschriftlichen Kulturkreis Berufsnamen als Personennamen (namentlich im Neubabylonischen) vorkommen, so finden wir sie auch im Nilland. Der « Oberste der Werkmeister » (81, 18), « der Vorsteher der Rinderherden » (100, 16), « der Schatzhausvor-

([1]) Vgl. die Rezension über die ersten fünf Lieferungen von E. Suys in *Orientalia*, N. S., Bd. III (1934), S. 314 315.

steher » (100, 17), « der Speichervorsteher » (101, 1), « der Pförtner » (101, 19), « der Feldarbeiter » (103, 13), « der Fischer » (103, 23), — um nur einige herauszugreifen — haben ihre genaue Entsprechung in der Namengebung des Zweistromlandes. Andere wiederum lassen sich in ihren Zusammensetzungen im Keilschriftgebiet nicht belegen, wie etwa: « der in der rechten Stunde kommt » (9, 1), « der zu seiner Stadt kommt » (10, 11). Freilich gibt es auch dafür im Zweistromland Beispiele, aber nicht als Personennamen, sondern als Dämonen- oder Stelennamen (z. B. der vierhändige Unterweltschiffer *Ḫumuṭ-tabal* = Nimm eilends weg). Tiernamen und Ausdrücke für körperliche oder geistige Eigenschaften (Fehler) wie: « der Gescheite » (79, 5), « der Blinde » (118, 2) oder « der Teufel » (112, 16) haben ebenso in Mesopotamien ihre Parallelen. Die ägyptische Wiedergabe griechischer Namen finden wir z. B. in 231, 9 (ηρακλεια?) oder 302, 28 (σωκρατης); römische Namen wie Labienus und Lucilius sind in 222, 4 und 227, 21 erhalten. Von Interesse ist der Name 167, 12 (Mithra hat erhört), der doch einem Mithrasanhänger angehören muss. Noch einige Worte zu den keilschriftlichen Umschreibungen ägyptischer und zu der ägyptischen Wiedergabe keilschriftlicher Namen. *b3k-n-rn·f* (« der Diener seines Namens ») ist keilschriftlich durch *bukurninip* wiedergegeben. Der keilschriftlichen Wiedergabe scheint eine Volksetymologie zugrunde zu liegen. Das assyrische *iptiḫartēšu* (138, 16) zeigt den Vorschlagsvokal gegenüber dem ägyptischen Namen. Vielleicht liegt aber auch hier eine volkstümliche Anpassung und Deutung vor.

Der Druck des Werkes ist ausserordentlich sorgfältig. Bei der unglaublichen Menge von Belegen ist kaum ein Druckfehler stehen geblieben: 123, 15 muss es wohl *puṭumḫêšu*, 261, 3 Prophezeiungen heissen. Die drucktechnische Anordnung, Übersichtlichkeit und Ausstattung des Buches ist ganz hervorragend. Hier lobt das Werk selbst laut seinen Meister. Wir können nur sowohl dem Verfasser als dem mutigen Verlag unsern Dank und Glückwunsch aussprechen.

A. Pohl.

Nuzi Tablets Relating to Theft

Cyrus H. Gordon - Baltimore, Md.

During the last decade, orientalists and comparative jurists have come to recognize more and more the value of the Nuzi tablets as a source of ancient law (1). Of particular interest are the numerous court records from Nuzi, for it is from them that we may try to deduce the principles of law that obtained in Nuzi as well as observe the specific enactments

We start with the tablets relating to theft because quite a few of them are available and because theft is treated at sufficient length in the extant ancient law codes to give us an adequate basis for comparison.

Text I is a case of *furtum manifestum*. Tehiptilla accuses Arshimika of stealing a sheep, and produces witnesses who caught the defendant red–handed. Nuzi law provides the defendant with the opportunity to prove his innocence by the « oath of the gods » (2), even when there are witnesses who testify against him. Usually the defendants are « afraid of the gods », confessing thereby their guilt. However, Arshimika takes the oath of the gods against the witnesses. This oath is a kind of ordeal, and Arshimika is not vindicated by it (3). Tehiptilla is awarded the verdict, and Arshimika is sentenced

(1) While this paper was in proof, articles on the Nuzi tablets were published by E. Lacheman, *JAOS.* LV, pp. 429-431; E. Speiser, *ibid.*, pp. 432-443.

(2) A similar, and perhaps related, oath of the gods, may be referred to in ונקרב בעל־הבית אל־האלהים (Exodus 22:7) and עד האלהים יבא דבר־שניהם (Exodus 22:8); see *Journal of Biblical Literature*, LIV, 1935, pp. 139-144.

(3) There are no published Nuzi tablets, in which a litigant takes the oath of the gods and meets with success.

to pay 12 sheep to Tehiptilla, for ordinarily stolen sheep [1] and goats had to be restored twelve fold in Nuzi. Arshimika's case is referred to the king, apparently because he swore the oath of the gods, even though he was guilty. Arshimika is put into custody and fined 1 ox. This is the only case of the crown or state exacting a fine, and here it is probably because of perjury [2]. In Nuzi, as in all the ancient oriental codes, crimes are considered as wrongs against the plaintiff but not against the state, inasmuch as damages are awarded to the justified plaintiff while fines are not imposed.

Text II is a case of robbery (*bona vi rapta*). Akapshenni accuses Akkapu of beating him with a stick and taking oxen and asses from him, while on the pasture of Utḫaptae. Akapshenni has five witnesses who testify to the assault and battery and theft. The judges offer Akkapu the right of defending his innocence by taking the oath of the gods, but Akkapu is afraid of the gods and confesses that he beat Akapshenni. Akkapu is made to pay Akapshenni 30 shekels of silver, the equivalent of which is given as 1 ox, 1 ass and 10 sheep; and, even though it is not explicitly stated, the stolen live stock is doubtless to be restored. The interesting feature of this document is that the defendant is also made to pay damages of 1 homer and 1 ½ *qa* of barley to Utḫaptae, on whose land the robbery was perpetrated.

We shall presently consider the cases of larceny and trespass. As it will be seen, these cases are treated as two offences, since separate penalties are imposed for the larceny and for the trespass. It is of interest, therefore, to note text III, a case of simple trespass, before passing on to the court records of the combined offences. Ennamati accuses Palteya of entering his house. Ennamati asked: « Who let you in? » Palteya replied that the house was his own. Ennamati produces the tablet, which constituted the deed of ownership, and so wins the case. The defendant is obliged to pay 1 ox as damages to Ennamati, which is the regular measure of damages for trespass, regardless of whether larceny is committed.

In text IV Hutiya charges Urhiya with opening a barn by force

(1) This tallies with older Hittite law, while the damages are reduced to six fold in the later Hittite legislation; see F. Hrozný, *Code Hittite*, Paris, 1922, pp. 58, 59, section 69.

(2) Cf. now E. Speiser (*JAOS.* LV, p. 441), who takes the ox to be the charge for appealing a case to the king.

and stealing straw therefrom. The defendant claims that he owns the barn. Five men acquainted with Hutiya's family affairs, testify that he had inherited the barn from his father. Without any mention of the oath of the gods, the judges impose the payment of 1 ox upon Urhiya, because he had broken the seal of Hutiya (i. e., in breaking into his barn) and order him to refill the barn with straw.

In N (1) IV 381, a woman named Matteya accuses Ehelteshup and Mushuya of burglary and larceny. The defendants had broken the seals on her barn door and stolen barley. Matteya is awarded the verdict, and the defendants are made to pay her 11 homers of barley as well as 1 ox for breaking the seals in forcing entrance into her barn.

In N IV 343, Tehiptilla accuses Tillabi of stealing 2 kids from the sheepfold and of concealing them in his house. Tehiptilla had caught him at it. The judges question Tillabi and he confesses. He is thereupon made to pay 24 goats to Tehiptilla. Note again that the *vindicatio* for stealing sheep and goats (unless the offense is aggravated by breach of confidence, forceful entrance, personal violence or perjury) is twelve fold. Also observe that a kid is to be paid for as if it were a full grown goat. It is significant, too, that entering a sheepfold to steal live stock does not constitute burglary, for the usual damages of 1 ox for burglary or trespass are not imposed.

H (2) IX 141 is fragmentary and is given only in transliteration. Omitting the many doubtful and missing words, it appears that an employee of Shilwiteshup accuses Ullunzi, the slave of Naniya, of trespassing upon Shilwiteshup's grove during the night to steal wood. Ullunzi had been caught red-handed and is afraid to take the oath of the gods. He is madė to pay damages of 2 oxen, 2 asses and 20 sheep — which we know to be the equivalent of 1 mina of silver (3) — to Shilwiteshup. Note that the owner of the property is represented by his servant (4). It is likely that the defendant could

(1) « N » refers to the Nuzi texts published by the late E. Chiera in *Publications of the Baghdad School (American Schools of Oriental Research)*, volumes I (1927), II (1930), III (1931), IV (1934) and V (1934).

(2) « H » refers to the *Harvard Semitic Series;* vol. V (1929) by Chiera, and IX (1932) by R. Pfeiffer.

(3) Cf. text XI: 39-40.

(4) Shilwiteshup is also represented by a proxy in VII and VIII.

not pay all of the damages and that his master, Naniya, was obliged to pay.

Text V is a memorandum tablet [1] about a previous case of trespass. Eništaena declares that he had caught Huitilla in Ennamati's grove, and that Huitilla had been compelled to pay damages of 1 ox, 1 ass and 10 sheep to the keeper of the grove. Perhaps the penalty is only half that in H IX 141, because here the defendant had not actually attempted to steal anything, whereas in H IX 141 Ullunzi had been caught red-handed.

According to CS [2] 18, Matteshup, son of Hilpishuh, swears that Kurpazah, son of Hilpishuh, stole 8 sheep belonging to Tamartae, son of Nagipu, from the groves in the inheritance portion of Tupkitlla, son of Hilpishuh, and put them in a grove within his own (Kurpazah's) portion. Kurpazah, on the other hand, swears that he neither stole them nor put them in his grove but that they went of their own accord to graze in his inheritance portion and that he did not take them. On account of these words, they are made to take the water ordeal [3]. The plural verb [4] seems to indicate that the brothers, both plaintiff and defendant, had to submit to the ordeal. However, when the defendant is a community or the representatives of a community, only the plaintiff has to go through with the ordeal. Thus in N II 125, Gelteshup swears that the men of the town of Purilli broke into his house located in that town and stole certain personal property. The men of Purilli swear that they did not. Gelteshup is thereupon ordered to take the river ordeal. The interesting feature of this tablet is that, since the actual culprits are not known, their fellow townsmen are held responsible [5]. We do not know of the outcome of this particular case.

(1) This type of document is called *tuppi taḫsilti;* see V: 23.

(2) Chiera and Speiser, *Selected Kirkuk Documents,* in: *Journal of the American Oriental Society,* XLVII, 1927, pp. 36-60.

(3) The water ordeal is mentioned in section 2 of Hammurabi's Code and in sections 17, 22, 24 and 25 of the Assyrian Laws (cited according to Ebeling's arrangement in *Altorientalische Texte zum Alten Testament,* 2nd ed., 1926). It is possible that both water and fire ordeals are alluded to in Isaiah 43: 2.

(4) However, this argument is not conclusive, since an overhanging *u* vowel may give a singular verb the appearance of a plural; see note to X: 6, 12.

(5) Cf. section 23 of Hammurabi's Code: « If the robber is not caught, the robbed man shall declare his lost goods before the god. The city and

Text VI is the court record of Tehiptilla *versus* Ennapali and ᶠUmiya. A horse belonging to Tehiptilla was missing and then horse flesh was discovered in the possession of the defendants. The latter confess that they stole the horse and ate the meat and each of them is made to pay 2 horses as damages to the plaintiff. The penalty of twelve to one, which we have observed in the case of stolen sheep and goats, does not hold as regards large animals (¹) such as horses, which the thief would hardly ever be able to repay twelve fold. Also observe that each of the guilty parties is made to pay the usual twofold penalty imposed for stealing large cattle.

N IV 397 is interesting because of the detailed cross examination but has so many gaps that the case, particularly the outcome, is not clear. A shote had been stolen and its flesh was discovered in Nashwa's house. Many persons are involved, including a mother, who admits that the pork was brought into the house by her daughter who is a harlot. The end of the tablet is fragmentary but the measure of damages is partly preserved, being 2 oxen, 2 asses [and 20 sheep].

N IV 391 is a case, in which Ennamati accuses Shamahul of stealing an ox. The flesh of the ox had been found in Shamahul's possession. Shamahul tries, but unsuccessfully, to prove that he had received the meat from one Turari. The judges are convinced of Shamahul's guilt, since the meat was found in his hands. Ennamati wins the case and the defendant is made to pay damages of 2 sound oxen to Ennamati. Thus oxen, like horses, being large animals, come under the law of twofold restitution.

Let us now turn to the lawsuits, where the larceny does not involve live stock. In N IV 389 Arihamanna charges Arikuya with having stolen a dagger and another object. The plaintiff says he caught Arikuya red-handed. However, the testimony of the plaintiff is insufficient by itself and so the judges ask Arihamanna to bring witnesses. The plaintiff has 2 eye witnesses who testify (²). Though the text is broken, it appears that the defendant is afraid to take

---

the *rabiânu,* in whose land and district the robbery was perpetrated, shall restore the stolen goods to him ». For the bearing of these laws on Deuteronomy 21: 1-9, see *Revue d'Assyriologie,* XXXIII, 1936, pp. 1-6.

(¹) Cf. N IV 391, a digest of which is given below.

(²) In fact, there is no instance in the published Nuzi tablets, where the witnesses do not number more than one; cf. Deuteronomy 17: 6, 19: 15.

the oath of the gods against the plaintiff and witnesses. Arihamanna wins the verdict and is awarded an ox as damages. Although it is not specifically stated, we assume that the stolen objects were restored to the plaintiff. Note that the measure of damages for theft (exclusive of the special case regarding animals where manifold damages are exacted) is the same as that for housebreaking or trespass; namely, 1 ox.

Text VII is of special interest in that the plaintiff, Shilwiteshup, delegates Hutiya as his proxy to prosecute Nanteya, the defendant. Hutiya declares that wood belonging to Shilwiteshup was missing and that a wooden yoke was found in Nanteya's house. Hutiya has eye witnesses and so wins the case. The defendant is obliged to pay XXXII[I yokes] (1) and 1 ox as damages to Shilwiteshup. The 33 yokes are the manufactured equivalent of the stolen wood, while the ox is the regular measure of damages for larceny.

Similarly, in text VIII, Hutiya acts in the capacity of Shilwiteshup's proxy, in another case regarding stolen timber. Hutiya had caught Paya, the defendant, with the wood. Paya, however, declares he had obtained the wood from one Turarteshup. The latter is thereupon summoned by the judges but denies having delivered the wood to Paya. The judges accordingly tell Paya to bring witnesses. He brings three who testify that they saw Turarteshup conveying the wood to Paya. The judges then appoint three constables to to administer the oath of the gods. Turarteshup is afraid to take oath, whereupon the judges exonerate Paya. Hutiya is awarded the verdict and Turarteshup is ordered to pay 33 wooden yokes and 1 ox as damages to Shilwiteshup.

The following cases are different from the preceding in that they are suits brought by employers against their employees. In N IV 335 (2) Turshenni declares before the judges that he had placed a cow belonging to Takku in Shimikari's care and that due to Shimikari's negligence, the cow fell into a *pit* (?) (3) and died. Shimikari confesses and is ordered to pay a cow equal in value to the cow entrusted to him.

Ennamati (N IV 360) accuses his herdsmen, Kuarri and Kanizza, of appropriating a dead mare of his and eating its flesh. The judges ask the defendants if they had done so without Ennamati's consent.

(1) Restored after VIII: 38.

(2) For transliteration and translation, see CS 15.

(3) *i-na lib-bi ir-ri* (line 18).

They deny the charge and declare a certain slave had given them the meat. The defendants are ordered to take the oath of the gods against the slave and his witnesses but are afraid of the gods. Ennamati wins the case and is awarded a horse as damages. The law seems to be that, unless specific orders are disobeyed, employees are only made to restore (without exemplary damages) the employer's property that they have misappropriated.

The same principle is illustrated in text IX. Tehiptilla accuses his herdsman, Tilliya, of slaughtering three oxen without the permission of the cattle overseer. The plaintiff has witnesses who caught him in the act. Tilliya is afraid to swear by the gods against the witnesses and the cattle overseer. Tehiptilla is awarded the verdict and Tilliya is ordered to replace the 3 oxen.

Tehiptilla had occasion to bring another suit of similar nature against Tilliya, his neatherd (text X). This time Tilliya is charged with slaughtering 2 oxen. The defendant denies the charge and accuses Arteya, the cattle overseer of the town of Nanteya. Arteya, when questioned by the judges, denies the accusation and says that he never even saw them. Tilliya is told to swear by the gods against Arteya, but refuses. Tehiptilla accordingly wins and Tilliya is made to replace the 2 oxen. It is to be observed that the penalty is not augmented by the herdsman's apparently untrue denial.

In N IV 350, where the herdsman disobeys the specific orders of Ennamati, his employer, with regard to a goat, the shepherd is made to pay 24 goats as damages. The ordinary penalty for stealing goats is twelve fold, as we have observed, but when a herdsman misappropriates a goat against definite orders, the measure of damages is doubled to twenty-four fold.

The following tablets entail breach of confidence, an offence punishable with the heaviest exemplary damages (to wit, 2 oxen, 2 asses and 20 sheep) in addition to replacing the stolen goods. Thus in N IV 386, Tarmitilla accuses Ipshahalu of breaking into a granary he had entrusted to him and of stealing the barley stored therein. Ipshahalu admits that the granary had been placed in his care but denies the charge of burglary and larceny. The court appoints 3 constables to administer the oath of the gods, but Ipshahalu is afraid to take the oath against the plaintiff and his witnesses. Tarmitilla is awarded 2 oxen, 2 asses, and 20 sheep as damages. Orders are given to measure the barley which the defendant is to repay. Tarmitilla says the capacity of the granary is 160 homers.

Text N IV 358 is incomplete and difficult but it is clear that Ennamati accuses a trusted individual, named Nupanani, (who is apparently on guard duty) of theft. Ennamati wins and is awarded 2 oxen, 2 asses, and 20 sheep.

In text XI, Shuriki accuses his adopted son, Hupita, of stealing a hatchet, a *zianatu* (1) and another object and says that he found these objects on Hupita's person. Hupita declares before the judges that the plaintiff had placed the hatchet in his hand and ordered him to chop wood and that the plaintiff had given him the other objects. Shurihi produces 3 witnesses who testify that Hupita had made off with the hatchet, *zianatu,* and other object; that Shurihi had told them that the defendant was robbing his house; and that they themselves had seen him making off. Hupita is asked to swear by the gods against the plaintiff and witnesses. Hupita accepts but apparently the ordeal–oath gave him the lie, for Shurini is awarded the verdict. Hupita is made to pay Shurihi damages of 1 mina ⟨of silver⟩, the equivalent of which is stated as 2 oxen, 2 asses and 20 sheep.

There are two tablets that remain to be considered; one regarding a run–away handmaid and the other a stolen slave. Both of these tablets have been treated by A. Saarisalo in his monograph *New Kirkuk Documents Relating to Slaves* (2). H IX 9 (3) is the case of Shilwiteshup *vs.* Ennamati. Shilwiteshup declares that a handmaid of his ran away and that Ennamati told her to stay in his house. Ennamati, upon being questioned by the judges, confesses and Shilwiteshup wins the case. The lines in which the measure of damages is specified are missing.

H V 35 (4) concerns a stolen slave. In line 8–9 we learn that slave marks to identify slaves were in use in Nuzi (5).

Summary

On the basis of the foregoing cases, we shall try to reconstruct the laws of theft enforced by the judges in Nuzi and the neighboring towns. It must be remembered, however, that these reconstructed

(1) See note to XI: 8.
(2) *Studia Orientalia,* V, no. 3, 1934.
(3) This is text 9 of Saarisalo's monograph.
(4) Text 1 of Saarisalo.
(5) See note to VIII: 9.

laws are necessarily tentative, until more tablets are available to confirm them.

1. Stolen sheep (I) and goats (N IV 343) are to be replaced twelve fold.

2. Oxen (N IV 391) and horses (VI) must be replaced twofold.

3. If a herdsman misappropriates (IX, X, N IV 360) or loses by negligence (N IV 335) live stock belonging to his employer, the herdsman must restore animal for animal.

4. If a herdsman misappropriates a sheep against his master's specific orders regarding that sheep, the herdsman must restore the sheep twenty-four fold (N IV 350).

5. Damages for trespass (housebreaking) are 1 ox (III).

6. In cases of trespass and theft, the culprit must pay 1 ox and replace the stolen goods (IV, VII, VIII, N IV 381, 389). Trespassing to steal in a grove may be punished by imposing damages of 1 ox, 1 ass and 10 sheep (V) or twice this measure of damages H IX 141).

7. Robbery (i. e., theft by violence) is punishable by damages of 1 ox, 1 ass and 10 sheep to the victim, as well as a smaller measure of damages to the owner of the property, on which the robbery is perpetrated (II).

8. Theft aggravated by breach of confidence is punishable by damages of 2 oxen, 2 asses and 20 sheep and the restitution of the stolen goods (XI, N IV 358, 386).

9. When the thief is not found out, the community is held responsible for the theft (N II 125).

These laws are more humane than the corresponding enactments in Hammurabi's Code and the Assyrian Laws. Hammurabi's Code frequently requires the death of the thief (see sections 6 to 16 inclusive and 19, 21 and 22) and the Assyrian Laws sometimes exact death (3) and sometimes mutilation (4 and 5). No trace of these extreme penalties for theft can be detected in the Nuzi tablets, and, in this regard, the analogies are with the Hittite and Old Testament laws ([1]).

([1]) It is interesting to note that the only case of mutilation in Nuzi (H V 43) is practically identical with the only case of mutilation in the Old Testament (Deuteronomy 25 : 11-12), outside of the *lex talionis*. See *Journal of the Palestine Oriental Society,* XV, 1935, p. 29-34.

Text I (N IV 347)

^{m}*Te-ḫi-ip-til-la mâr Pu-ḫi-{pu}-še-en-ni* (2) *it-ti* ^{m}*Ar-ši-mi-ka*$_{4}$ *mâr Ut-ḫap-še* (3) *aš-šum immeri šar-qí ina di-ni* (4) *a-na pa-ni daịâni*^{meš} *i-te-lu-ú-ma* (5) *ù awêlê*^{meš} *zi-il-li-ku-uḫ-li-e* (6) *ša* ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la a-na* (7) *pa-ni daịâni*^{meš} *ši-ru-um-ma* (8) *i-te-ip-šu ki-i-me-e* (9) ^{m}*Ar-ši-mi-ka*$_{4}$ *immera ša* (10) ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la i-na lìb-bi* (11) *zi-ia-an-zi i-ša-ar-ra-[q]ù* (12) *ù awêlê*^{meš} *zi-el-li-ku-uḫ-li-e* (13) *ik-ta-al-du-uš* (14) *ù daịâni*^{meš} *a-na* (15) ^{m}*Ar-ši-mi-ka*$_{4}$ *iq-ta-bu-ú* (16) *ilâni*^{meš} *a-na* (17) *awêlê*^{meš} *zi-el-li-ku-uḫ-li-e*^{meš} (18) *i-ši-mi ù* (19) ^{m}*Ar-ši-mi-ka*$_{4}$ (20) *ilâni*^{meš} *a-na awêlê*^{meš} (21) *zi-el-li-ku-uḫ-li-e*^{meš} (22) *i[t]-ta-ši ina di-ni* (23) ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la il-te-e-ma* (24) *ù daịâni*^{meš} ^{m}*Ar-ši-mi-ka*$_{4}$ (25) *a-na XII immerê*^{meš} (26) *a-na* ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la it-ta-du-uš* (27) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ši-mi-ka*$_{4}$*-ri* (28) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Zi-i-ni* (29) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ši-a-ti mâr Ši-ni-ki-še* (30) *ù a-nu-tu*$_{4}$ *a-na šarri ša* ^{âl}*Is-tù-n[i]-na* (31) *iq-ta-bu-ma ù šarru* (32) *a-[n]a ma-ṣa-ar-ru-ut-ti-šu* (33) *qât* ^{m}*Ḫu-ti*$_{4}$*-ia mâr* ^{d}*UTU-MA-AN-SUM* (34) *a-na I alpi it-ta-du-uš*

Translation

Tehiptilla son of Puhishenni (2) with Arshimika son of Utḫapshe, (3–4) on account of a stolen sheep, appeared in court before the judges. (5) And the witnesses (6) of Tehiptilla in (7) the presence of the judges (8) testify that (9–11) Arshimika stole Tehiptilla's sheep from the *fold* (12) and the witnesses (13) had caught him (at it). (14–15) Then the judges said to Arshimika: (16–18) « Take the oath of the gods against the witnesses ». And (19) Arshimika (20–23) took the oath of the gods against the witnesses. Tehiptilla won the case (24–26) and the judges made Arshimika pay 12 sheep to Tehiptilla. (27) The seal of Shimikari; (28) the seal of Zini; (29) the seal of Shiati son of Shinikishe. (30–31) And these have spoken to the king in the town of Istun[i]na (?). And the king (32) (was) for his custody. (33) The signature of Hutiya son of AN-UTU-MA-AN-SUM. (34) They fined him 1 ox.

Notes

1. *Pu-ḫi-{pu}-še-en-ni:* Te second *pu* is a scribal error. For this oft mentioned name, cf. line 1 of IX, X, N IV 343, *et passim.*

5. *zillikuḫlu:* Hurrian equivalent of *šîbu*. Cf. N IV 389: 10 with II: 22, VIII: 19, XI: 33, N IV 360 : 42, 372: 21. The suffix *-uḫlu* often indicates occupation, as in the case of the following kinds of officers: *ematuḫlu* (H V 92: 9), *ḫalzuḫlu* (N II 122: 2, 172: 2, H IX 1: 8) and *ma(n)zatuḫlu* (VIII: 32, H V 27 : 4, 14, 26; H IX 108: 37, G (1) 28: 27, 35: 36). The same suffix appears in *w/buruḫlu* « east » (N I 13: 9, 52: 9; N II 176: 8, N III 245: 8, 261: 8).

7-8. *ši-ru-um-ma i-te-ip-šu:* For Hurro-Akkadian idioms in *-umma epêšu* I$_2$; cf. *zabumma îtepuš* « he stole » (H IX 141 : 11-12). See also the note to VII: 31.

11. *zi-ia-an-zi:* « sheepfold » conjecturally.

13. *ik-ta-al-du-uš:* *kašâdu* I$_2$ (cf. IX: 10) for the more usual *ṣabâtu* I$_2$ « to catch (a thief) » (V: 5, 14; cf. XI: 11).

16-18. For variants of the *našû ilâni* formula; cf. II: 22, VIII: 32-33, XI: 32-33, N IV 360: 41-43.

22-23. *ina dîni le'û* I$_2$ is the regular idiom « to win a case » (lit. « to prevail in judgment »); cf. II: 27-28, VII: 32, IX: 20-21, TC IX (2) 12: 26-27 *et passim*.

33. ^{m}*Ḫu-ti$_4$-ia:* *DI = ti$_4$*. This value is not given in Thureau-Dangin's *Syllabaire*.

Text II (H V 52)

^{m}*A-kap-še-en-ni mâr Zi-gi* (2) *it-ti* ^{m}*Ak-ka-pu mâr Ḫa-ši-pá-pu* (3) *ina di-ni a-na pa-ni daiâni*^{meš} *i-te-lu-ma* (4) *aš-šum eqli*^{meš} *ra-i-i ša* (5) ^{m}*Ut-ḫap-tá-e mâr Zi-gi* (6) ^{m}*A-kap-še-en-ni alpê*^{meš} *imêrê*^{meš} (7) *ina qa(!)-ti(!)*^{meš} *iṣ-ṣa-ba-at ù Ak-kà-pu* (8) ^{m}*A-kap-še-en-ni ina* ^{iṣ}*ḫa-aṭ-ṭì* (9) *ir-tá-pí-is-sú ù alpê*^{meš} *imêrê*^{meš} *ina qa-ti-šu* (10) *il-te-qè* (11) ^{m}*It-ḫa-pu mâr Ni-nu-a-ri* (12) ^{m}*Ḫa-na-a-a mâr Še-eš-wa* (13) ^{m}*Še-ka$_4$-rum mâr Tup-ši-ik-ka$_4$* (14) ^{m}*Mu-ki-ia mâr Šu-ri-ša* (15) ^{m}*Ul-lu-ia mâr Pá-li-ia* (16) *V awêlû*^{meš} *ši-bu-tu$_4$ š[a] A-kap-še-en-ni* (17) *a-na pa-ni daiâni*^{meš} *im-ta-nu-ù* (18) ^{m}*Ak-kà-pu* ^{m}*A-kap-še-en-ni* (19) *ir-tá-pí-is-sú ù alpê*^{meš} *ina qâti* (20) *il-te-qè ù daiâni*^{meš} (21) *a-na* ^{m}*Ak-kà-pu iq-tá-bu-ú* (22) *a-na ši-bu-ti ilâni*^{meš} *i-ši-mi* (23) *ù lišân-šu ša* ^{m}*Ak-kà-pu* (24) *a-na pa-ni daiâni*^{meš} *it-tá-ra*[ ] (25) ^{m}*A-kap-še-en-ni ar-tá-pí-is-mi* (26) *a-šar ilâni*^{meš} ^{m}*Ak-kà-pu id-dú-ra* (27) ^{m}*A-kap-še-en-ni ina di-ni* (28) *il-te-e-ma ù daiâni*^{meš} (29) ^{m}*Ak-kà-pu a-na XXX kaspi*^{meš} (30) *a-na* ^{m}*A-kap-še-en-ni it-tá-dú-uš* (31) *ù a-na*

(1) C. J. Gadd, *Tablets from Kirkuk*, in: *Revue d'Assyriologie*, XXIII, 1926, pp. 49-161.

(2) G. Contenau, *Textes Cunéiformes* (*Musée du Louvre*), IX, 1926.

^{m}*Ut-ḫap-tá-e ki-me-e eqli*$^{\text{meš}}$*-šu* (32) *ra-a-ú a-na I imêri I*$^{1}/_{2}$ *šêi*$^{\text{meš}}$ (33) ^{m}*Ak-kà-pu it-tá-dú-uš* (34) *mu-ul-lu-ù ša XXX kaspi I alpu I imêru ù X immerû*$^{\text{meš}}$ (35) *aban Pa-a-a mâr Pu-i-tá-e* (36) *aban* (*W*)*arad-ili-šu mâr Dûr-šarri* (37) *aban Ar-ku mâr It-ḫi-iš-tá* (38) *aban Ni-iḫ-ri-ia* (39) *aban* ^{m}*Ar-te-eš-še mâr E-kam-me-šu* (40) *qât* ^{m}*Bêl-lam-mu-šal-lim ṭupšarru*$^{\text{rù}}$

Translation

Akapshenni son of Zigi (2) with Akkapu son of Hashipapu (3) appeared in court before the judges, (4) on account of the pasture field of (5) Utḫaptae son of Zigi. (6–7) Akapshenni was taking oxen (and) asses in his hand(?) and Akkapu (8–10) beat Akapshenni with a stick and took the oxen (and) asses away from him. (11) Itḫapu son of Ninuari, (12) Hanaya son of Sheshwa, (13) Shekarum son of Tupshikka, (14) Mukiya son of Shurisha, (15) Ulluya son of Paliya: (16) 5 witnesses o[f] Akapshenni (17) recounted before the judges: (18–20) « Akkapu beat Akapshenni and took oxen away from him ». And the judges (21) said to Akkapu: (22) « Take the oath of the gods against the witnesses ». (23) And (this is) the declaration of Akkapu; (24) before the judges he replied: (25) « I struck Akapshenni ». (26) Akkapu was afraid of the gods. (27-28) Akapshenni won the case and the judges (29–30) made Akkapu pay 30 (shekels) of silver to to Akapshenni. (31–33) And, to Utḫaptae, in consideration of his pasture field, they made Akkapu pay 1 homer and 1$^{1}/_{2}$ *qa* of barley. (34) (The equivalent of) the payment of 30 (shekels) of silver is 1 ox, 1 ass and 10 sheep.

(35–39) 5 seal stones; (40) signature of scribe.

Notes

7. *qa*(*!*)*-ṭi*(*!*): written ; reading therefore doubtful.

9. *alpê*$^{\text{meš}}$ *imêrê*$^{\text{meš}}$: This asyndetic combination apparently means « large domestic animals » (as against small ones such as sheep and goats). The same animals are referred to, in line 19, merely as *alpê*$^{\text{meš}}$. For the division of live stock into the categories of large and small; cf. the Aramaic expression וכל בעירא רברבא וזעירא « all cattle, great and small » (*Archiv Orientální*, VI, 1934, p. 328, text D, line 13). For a similar asyndetic combination, cf. *eqlâti*$^{\text{meš}}$ *bîtâti*$^{\text{meš}}$ meaning « real estate » rather than « fields (and) houses » (see G 10: 19 and N I 65: 4, etc.).

29. *XXX kaspi*^{meš}*:* « shekels » understood; cf. שבעים כסף (Judges 9:4) and אלף ושבע־מאות זהב (Judges 8:26). See also line 34.

34. Note that the damages are not paid in silver. The Nuzi townspeople did very little business with precious metal. Equivalents in live stock and grain were used instead.

40. ^{m}*Bêl-lam-mu-šal-lim ṭupšarru*^{rù}*:* cf. (H V 68:34) *mahar U-nu-mu-šá-lim ṭupšarru*^{rù} (35) (*w*)*ardu ša* ^{f}*ṣú-ha-ar-ti-ia.*

Text III (N IV 359)

^{m}*En–*[*na–ma–ti mâr Te–*]*hi–ip–til–la* (2) *it–ti* [^{m}*Pal–te–i*]*a mâr* ^{d}*Adad–*[ ] (3) *a–na di–ni a–na pa–ni daịâni*^{meš} *i–t*[*e–lu–ma*] (4) [*ki–*] *mu–ú* ^{m}*Pal–ti*$_4$*–ia a–na bît*^{ti} (5) [^{m}*En–na–m*]*a–ti i–ru–bu* (6) *um–ma* ^{m}*En–na–ma–ti–ma ma–an–n*[*u*] (7) *a–na bîti*^{ti} *ša a–na ia–ši ta–at–*[ ]*–la* (8) *ma–an–nu ú–še–ri–ib–ka* (9) *um–ma šu–ma bîtu*^{tù} *at–tù–ia–me* (10) ^{m}*En–na–ma–ti ṭup–pa–šu uš–*[*t*]*e–li* (11) *ki–i–me–e bîtu ša En–na–ma–ti–ma* (12) *i–na di–ni* ^{m}*En–te–e–ma* (sic) *il–te–e* (13) *daịâni*^{meš} ^{m}*Pal–te–ia* (14) [*a–n*]*a I alpi a–na mu–ul–li–e* (15) [*a–na* ^{m}*En–n*]*a–ma–ti* (16) [*it–ta–du*]*–uš* (17) *aban* ^{m}*Šúk–ri–ia aban* ^{m}*Šu–ru–pè–ia* (18) *aban* ^{m}*A–pè–na–ri aban* ^{m}(*W*)*arad–du–ri.*

Translation

En[namati son of Te]hiptilla (2) with [Paltey]a son of Adad[ ] (3) ap[peared] in court before the judges. (4–5) [A]s Palteya was entering the house [of Ennam]ati, (6) so said Ennamati: « Who (7–8) let you into the house which you ??? to me ». (9) So said he: « The house is mine ». (10) Ennamati brou[g]ht up his deed (11) (proving) that the house is Ennamati's. (12) Ennamati (*sic*) won the case. (13–16) The judges [made] Palteya [pa]y 1 ox [to Enna]mati.

(17–18) 4 seal stones.

Notes

7. *ta-at*[ ]*-la:* verb, preterite, 2nd sing. A meaning like « sold », « transferred », or « conveyed » is indicated.

12. ^{m}*En-te-e-ma:* obviously a scribal error for ^{m}*En-na-ma-ti,* by confusion with *il-le-e-*(*ma*).

17. ^{m}*Šúk-ri-ia:* *MUK* has the reading *šúk* in these tablets.

TEXT IV (N IV 342)

^{m}*Ḫu–ti–ia mâr Ku–uš–ši–ia* (2) *it–ti* ^{m}*Ur–ḫi–ia mâr A–ri–ḫa–ma–an–na* (3) *ina di–ni a–na pa–ni dai̯âni*^{meš} *i–te–lu–ma* (4) *um–ma* ^{m}*Ḫu–ti–ia–ma bîti–ia ti–pí–iš–ši–ia* (5) *i–na dîmti ša ki–iz–zu–uk tibna*^{meš} (6) *u*[*š*]*–te–el–li–mi ù* ^{m}*Ur–ḫi–ia* (7) *ina e–mu–qí–im–ma ip–te–te–e–ma* (8) *ù tibnu*^{meš} ^{nu}*–ia il–te–qè–e–mi* (9) *ù dai̯âni*^{meš} ^{m}*Ur–ḫi–ia iš–ta–lu–uš ù* (10) *iq–ta–bu–ú bîtu*^{tu4} *ti–pí–iš–šu* (11) *ša tibna*^{meš} *ma–lu–ú ša* ^{m}*Ḫu–ti–ia* (12) *iq–bu–ú te–ip–te–te–e–mi tibna*^{meš}*–šu* (13) *ša* ^{m}*Ḫu–ti–ia te–el–te–qè–mi* (14) *um–ma* ^{m}*Ur–ḫi–ia–ma a–an–ni–mi bîtu*^{tu4} (15) *ša–a–šu at–tù–ia–mi ù a–na–ku* (16) *bîtu*^{tu4} *šá–a–šu ip–te–te–e–mi ù* (17) *tibnu*^{meš} ^{nu} *ša–a–šu il–te–qè–mi* (18) *ù dai̯âni*^{meš} *awêlê*^{meš} *pa–a–šu–ú–ni–e* (19) *a–šar* ^{m}*Ḫu–ti–ia i–te–ir–šu* ^{m}*Ut–ti–z*[*i*]*–ka*$_4$ *mâr Pu–i–ta–e* (20) ^{m}*Ta–i–te–šup mâr Ki–iz–zi–ḫar–pa* (21) ^{m}*Ku–pa–ar–ša mâr Ur–ku–ti* (22) ^{m}*Ú–a–an–ti–ki–in–tar mâr Pal–te–šup* (23) ^{m}*A–ri–iḫ–ḫa–a–a mâr Te–ḫi–*[ ] (24) *V awêlû*^{meš} *an–nu–ti pa–a–šu–*[*ú–ni–e*] (25) *ša Ḫu–ti–ia a–na pa–ni dai̯â*[*ni*^{meš}] (26) *ú–še–e–lu–ú ù ki–na–a*[*n–na*] (27) *iq–ta–bu–ú bîtu*^{tu4} *šá–a–šu* (28) *ti–pí–iš–šu ša* ^{m}*Ur–ḫi–ia* (29) *ip–tù–ú ša* ^{m}*Ku–uš–ši–ia–mi* (30) *zittu–šu ša* ^{m}*Ku–uš–ši–ia–mi* (31) *a–bi–šu ša* ^{m}*Ḫu–ti–ia–*⟨*mi*⟩ (32) *ki–i–me–e awêlê*^{meš} *pa–a–šu–ú–ni–e* (33) *iq–ta–bu–ú bîtu*^{tu4} *šá–a–šu* (34) *ti–pí–iš–šu zittu–šu ša* (35) ^{m}*Ku–uš–ši–ia–mi ki–i pî*' (36) *awêlê*^{meš} *pa–a–šu–ú–ni–e* ^{m}*Ḫu–ti–ia* (37) *ina di–ni il–te–e–ma ù dai̯âni*^{meš} (38) ^{m}*Ur–ḫi–ia a–na mu–ul–li–e* (39) *a–na I alpi ki–i–me–e kunukka–šu ša* (40) ^{m}*Ḫu–ti–ia iḫ–te–bé ù tibnu*^{meš} ^{nu} (41) *il–te–qè a–na* ^{m}*Ḫu–ti–ia* (42) *i–na–dá–an–nu–uš (!) ù bîtu*^{tu4} *šá–a–šu* (43) *tibna*^{meš} *ú–ma–al–*⟨*la*⟩ (44) *aban* ^{m}*Kàr–ti–ia mâr E–ni–ia* (45) *aban* ^{m}*E–zu–ú–a mâr Túr–mar–ti* (46) *aban* ^{m}*A–ḫu–še–e mâr Wa–an–ti–ia* (47) *qât* ^{m}*Ka*$_4$*–na–a–a ṭupšarri* (48) *aban* ^{m}*Ḫu–ú–ia mâr* [ ]*–ma–ad–ga*$_5$ (49) *aban* ^{m}*ŠEŠ–wa–kàr mâr Ši–mi–ka*$_4$*–ri* (50) *aban* ^{m}*Wa–ar–ḫi–še–ni mâr Ḫa–ma–an–na*

Translation

Hutiya son of Kushiya (2) with Urhiya son of Arihamanna (3) appeared in court before the judges. (4–6) So says Hutiya: « I [p]ut straw up (into) my barn in the district of Kizzuk and Urhiya (7) opened (it) by force (8) and took my straw ». (9) And the judges questioned Urhiya and (10–13) said: « Did you open the

granary that was full of straw, which Hutiya mentioned, and take Hutiya's straw? » (14–15) So says Urhiya: « Yes. That building is mine and I (16) opened that building and (17) I took that straw ». (18–19) And the judges demanded *pašunu* men of Hutiya. Uttiz[i]ka son of Puitae, (20) Taiteshup son of Kizziharpa, (21) Kuparsha son of Urkuti, (22) Uantikintar son of Palteshup, (23) Ariḫḫaya son Tehi[ ]: (24) These 5 men are the *pašunû* (25–26) whom Hutiya brought up before the judges, and thus (27) they say: « That building; (28) (to wit) the barn, which Urhiya (29) opened is Kushiya's; (30) (it is) the inheritance share of Kushiya, (31) Hutiya's father ». (32) As the *pašunu* men (33) said, that building, (34) (namely) the barn, is the inheritance portion of (35) Kushiya. In accordance with the word (36) of the *pašunu* men, Hutiya (37) won the case, and the judges (38–43) made Urhiya pay to Hutiya 1 ox since he had broken Hutiya's seal and had taken the straw, and he shall refill that building with straw.

(44–46) 3 seal stones; (47) signature of scribe; (48–50) 3 seal stones.

Notes

4. *ti-pí-iš-ši-ia:* The context defines a *tipiššu* as a *bîtu* « building », where straw may be kept. We therefore translate « barn ».

5. *dîmtu:* *AN-ZA-QAR.*

18. *pa-a-šu-ú-ni-e:* The *pašunu* men are those who are acquainted with family history, land boundaries and other information relevant to a given case, when deeds and similar documentary evidence is lacking. Cf. Koschaker, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit,* in: *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften,* Bd. XXXIX, Nr. V, Leipzig, 1928, p. 15.

30. *zittu:* *ḪA-LA.*

31. *ᵐḪu-ti-ia-(mi):* The *mi* has been erased.

35. *pî:* *KA.*

42. *i-na-dá-an-nu-uš:* anomalous for *ittadûš,* I: 26 *et passim.*

43. *ú-ma-al-la:* After *ú-ma-al,* there is an erasure.

48. The last element of the father's name may be the name of the land of Madga.

49. *ᵐŠEŠ-wa-kàr:* In the proper names of these tablets, *ŠEŠ* sometimes has the Semitic value, *aḫu,* and sometimes the Hurrian value, *šenni* « brother ».

Text V (N II 138)

um-ma ^{m}*E-ni-iš-ta-e-ma* (2) *m[âr] Ak-ku*$_8$*-ia* ^{m}*Ḫu-i-til-la* (3) *mâr Zi-ku-ia uš-tu*$_4$ *kirê*^{meš} (4) *ša* ^{m}*En-na-ma-ti mâr Te-ḫi-ip-til-la* (5) *aṣ-ṣa-bá-as-sú-mí ù* (6) *X immerê*$^{ḫá\ meš}$ *I alpa ù I imêra* (7) ^{m}*Ḫu-i-tíl-la a-na zu-ú-li* (8) *a-na* ${}^{m\ d}$*TUK* ^{awêl}*nukaribbi* (9) *id-dì-šu-nu-ti um-ma* ^{m}*Al-ki-til-la-ma* (10) ^{m}*Ḫu-i-tíl-la aš-ta-al-šu-ma* (11) *um-ma šu-ú-ma a-na pa-ni ûmi*^{meš} (12) *a-ni-mi i-na kirê* (13) *ša* ^{m}*En-na-ma-ti* (14) *iṣ-ṣa-áb-tù-ni-mi* (15) *I alpa I imêra X immerê*$^{ḫá\ meš}$ *a-na* (16) ${}^{m\ d}$*TUK* ^{awêl}*nukaribbi um-ta-ṭì-im-mi* (17) *a-na mu-ul-li-e* (18) *um-ma* ^{m}*Al-ki-til-la-ma* (19) ^{awêl}*daịânu SA šu i-na* (20) *el-li-ti-ia ia-nu ša aš-bu-ú* (21) *ù di-in-šu-nu* (22) *la e-te-pu-uš* (23) *ṭup-pí taḫ-sí-il-ti* (24) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Al-ki-til-la* (25) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ma-sa-*^{d}*adad mâr šarri* (26) *qât* ^{m}*Dûr-ši-ia ṭupšarru*^{rù}

Translation

So says Enishtae (2–5) s[on] of Akkuya: « I caught Huitilla son of Zikuya in the grove of Ennamati son of Tehiptilla and (6–9) they sentenced Huitilla to pay 10 sheep, 1 ox and 1 ass *as damages* to ^{d}TUK, the keeper of the grove ». So says Alkitilla: (10) « I questioned Huitilla (11) and so he said formerly: (12) ' Yes. In the grove (13) of Ennamati (14) they caught me '. (15–17) He reduced the payment of 1 ox, 1 ass (and) 10 sheep to TUK, the keeper of the grove ». (18) So says Alkitilla, (19) the judge: « ??? ?? in (20) my ???? there is none, who is present (21–22) and I did not take up their case ». (23) A memorandum tablet. (24) The seal of Alkitilla; (25) the seal of Masa-Adad, the son of the king; (25) the signature of Durshiya, the scribe.

Notes

7. *a-na zu-ú-li:* interpreted as meaning « for restitution » by Koschaker, in: *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXV, p. 404. These words are parallel to *a-na mu-ul-li-e*, in line 17. Can *(ana) zúli* be the Hurrian equivalent of *(ana) mullî?*

8. ${}^{m\ d}$*TUK:* Perhaps to be read ^{m}*Ilu-ašarid;* see Brünnow, *A Classified List*, Leyden, 1889, p. 455, no. 11235. ^{awêl}*nukaribbi: LÚ NU GIŠ ŠAR* (1).

(1) The word is spelled out in H V 43 : 35, *nu-ka*$_4$*-ri*(!)*-bu*, as rightly read by Saarisalo, *op. cit.*, p. 4. In *JPOS.* XV, pp. 31, 34, I wrongly failed to emend the text and read *AK* for *RI* (!)

9. *id-dì-šu-nu-ti:* *nadû* I_1 instead of the more usual I_2; cf. text I: 26, II: 30, III: 16 *et passim*. Literally, the meaning is « he sentenced them », whereas « they (*sc.* the judges) sentenced him » is obviously intended. On the interchange of subject and object and object in these tablets, see C. H. Gordon, *The Pronoun in the Nuzi Tablets*, in: *American Journal of Semitic Languages*, LI, 1934-35, p. 9, section 52.

19. After *awêl* and *SA*, there are erasures. The interpretation of the line is obscure

Text VI (N IV 334)

[^{m}*Te-ḫi-ip-t*]*il-la mâr Pu-ḫi-še-en-*[*ni*] (2) [*it-ti* ^{m}*E*]*n-na-pá-li mâr Ḫa-ni-*[ ] (3) [*ù it-ti*] ^{f}*Um-me-ia mâra*[*t*], (4) [*aš-*] *š*[*u*]*m I sîsê ša AN I*[ ] (5) *ina di-ni a-na pa-ni dai̯ânimeš i-te-*[*lu-ma*] (6) *I sîsû ša* ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la* (7) *ḫa-li-iq ù šêra*^{meš} *iš-tu*$_4$ *q*[*âti*] (8) *ša* ^{m}*En-na-pá-li ù iš-tu*$_4$ *q*[*âti*] (9) *ša* ^{f}*Um-me-ia uš-te-lu-ú* (10) *ù li-ša-an-šu-nu ša* ^{m}*En-na-*[*pá-li*] (11) *ù ša* ^{f}*Um-me-ia a-na pa-ni* [*dai̯âni*^{meš}] (12) *iq-ta-bi sîsâ*^{meš} *ša* ^{m}*Te-*[*ḫi-ip-til-la*] (13) *ni-iš-ta-ri-iq-mi ù šêra*[^{meš}] (14) *ni-ta-kál-mi ù ina di-ni* (15) ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la il-te-e-*[*ma*] (16) *ù a-na II sîsê*^{meš} ^{m}[*En-na-pá-li*] (17) *it-ta-du*$_4$*-uš ù a-*[*na II sîšê*^{meš}] (18) ^{f}*Um-mi-ia a-na* [^{m}*Te-ḫi-ip-til-la*] (19) *it-ta-du*$_4$*-uš*

(reverse destroyed)

Translation

[Tehipt]illa son of Puhishen[ni] (2) [with E]nnapali son of Hani[ ] (3) [and with] Ummeya daughte[r of], (4) [on ac]count of a horse of [ ], (5) appe[ared] in court before the judges. (6-9) A horse of Tehiptilla's had been missing and they discovered (its) flesh in the p[ossession] of Ennapali and in the p[ossession] of Ummeya. (10) And (this is) the declaration of Enna[pali] (11) and of Ummeya; before [the judges] (12-15) they say: « We stole Te[hiptilla]'s horse and we ate (its) flesh ». So Tehiptilla won the case (16-19) and they made [Ennapali] pay 2 horses and they made Ummiya pay [2 horses] to [Tehiptilla].

Notes

7-9. *alû* III_2 *iš-tu q*[*âti*]*:* lit. « to bring (a thing) up out of (someone's) h[and] », hence « to discover (a thing) in (someone's) p[ossession] ».

12. *iq-ta-bi:* 3rd sing. instead of 3rd plur.

Text VII (H IX 8)

um-ma ^{m}Ḫu-ti-ia mâr Ku-uš-ši-ia (2) *^{m}Ši-il-wi-te-šup mâr šarri i-na di-ni* (3) *ki-i-ma pu-ḫi-šu iš-tap-ra-an-ni* (4) *^{m}Ḫu-ti-ia mâr Ku-uš-ši-ia* (5) *it-tí ^{m}Na-an-te-e-a mâr Ar-ti-ma-lu-uk* (6) *ina di-ni a-na pa-ni daịâni^{meš} ša ^{âl}Nu-zi* (7) *i-te-lu-ma um-ma ^{m}Ḫu-ti-ia-ma* (8) *iṣṣê^{meš} ša ^{m}Ši-il-wi-te-šup mâr šarri* (9) *ḫal-qú-mi I ^{iš}ni-ru iš-tù bît[^{it}]* (10) *ša ^{m}Na-an-te-e-a iṣ-ṣa-ab-tù* [ ] (11) *ù daịâni^{meš} ^{m}Na-an-te-e-a iš-[ta-lu-uš]* (12) *um-ma ^{m}Na-an-te-e-a-[m]a* [ ] (13) [ ] *ia-mi ù dap-pè-pè* [ ] (14) *š[a] (?) [í]ṣi ša-a-šu i-na bîti-ia* [ ] (15) *ù daịâni^{meš} ^{m}Tù-pí-šá-ra [mâr*] (16) [^{m}]*-la-ša-ru mâr Ta-a-a* (17) [^{m}]*-pí-ia mâr Ḫa-i-iš-[*] (18) ^{m}[ ]*-i-te-šup mâr Ša-ti-ki-in-[tar]* (19) *IV awêlê^{meš} an-nu-ti ša i-na bît^{it}* (20) *ša ^{m}Na-an-te-e-a iš-tap-[ru-šu-nu-ti]* (21) *ù iq-ta-bu-ú i-na bît^{it}* (22) *ša ^{m}Na-an-te-e-a a (?) iṣ (?)* [ ] (23) *ù dap-pè-pè-šu ša iṣi [ša-a-šu ù]* (24) *a-mu-ur-šu-nu-ti* [ ] (25) *id-du-ra t[u]m ma* [ ] (26) *ù a-wa-ta a-na daịâni^{meš}* [ ] (27) *um-ma šu-nu-ma-mi i-na bît^{it}* (28) *ša ^{m}Na-an-te-e-a ni-it-ta-[mar iṣa]* (29) *ù dap-pè-pè-šu ša iṣi ša-a-šu* (30) *ki-me-e a-wa-ti-šu ša ^{m}Na-an-te-e-a* (31) [ ]*-na-ap-šu-um-ma i-te-pu-uš* (32) *i-na di-ni ^{m}Ḫu-ti-ia il-te-e-ma* (33) *ù daịani^{meš} Na-an-te-e (sic) a-na XXXII [I ^{iš}ni-ru]* (34) *ù a-na 1 alpi a-na ^{m}Ši-il-wì-te-šup* (35) *it-ta-du-uš* (36) *qât ^{m}A-mu-mi-te-šup mâr ^{d}Sîn-^{na}nâdin-[*] (37) *um-ma* (sic) (38) *aban ^{m}A-kap-tùg-gi mâr Ka$_{4}$-ak-ki* (39) *aban ^{m}Te-ḫi-pap-pu mâr* [ ]*-ri-ia* (40) *aban ^{m}A-ta-a-a mâr A-ri-ia* (41) *aban ^{m}Ut-ḫap-ta-e mâr Zi-gi*

Translation

So says Hutiya son of Kushiya: (2–3) « Shilwiteshup son of the king has sent me to court as his proxy ». (4) Hutiya son of Kushiya (5–7) appeared in court with Nanteya son of Artimaluk before the judges of Nuzi. So says Hutiya: (8) « Wood belonging to Shilwiteshup son of the king (9–10) is missing. 1 yoke was found in the house of Nanteya ». (11) And the judges que[stioned] Nanteya. (12) So says Nanteya: « [ ] (13) [ ] of mine and boards (14) o[f] (?) that [wo]od (?) in my house [ ] ». (15) And the judges (sent) Tupishara [son of], (16) [ ]lasharu son of Taya,

(17) [ ]piya son of Haish[ ], (18) [ ]iteshup son of Shatikin[tar]: (19–20) These four men are (the ones) whom they s[ent] to the house of Nanteya, (21–24) and they say: « We (!) saw the wood (?) and the boards of [that] wood in Nanteya's house ». (25) He was afraid. [ ] (26) And they [addressed] (their) word(s) to the judges. (27) So they say: « In the house (28) of Nanteya we sa[w the wood) (29) and the boards of that wood ». (30) In consideration of the words of Nanteya, (31) *he submitted to an ordeal* (?). (32) Hutiya won the case, (33–35) and the judges made Nanteya pay XXXII[I yokes] and 1 ox to Shilwiteshup.

(36) Signature of scribe. (37) « So says » (*sic*). (38–41) 4 seal stones.

Notes

1. The same Hutiya is the plaintiff in text IV. Here he is the proxy of Prince Shilwiteshup, whose archives are the subject of H IX. In text VIII, Hutiya again represents Shilwiteshup in court.

9. *bît:* rather than the classical *bîti* in this construction; cf. lines 19, 21 and 27. For this conflation of the *status constructus* and the circumlocution with *ša*, see *American Journal of Semitic Languages*, LI, pp. 15, 16.

18. *Ša-ti-ki-in-*[*tar*]*:* for restoration and for similar names terminating in *-kintar,* cf. C. H. Gordon, *Fifteen Nuzi Tablets Relating to Women,* in: *Le Muséon,* XLVIII, 1935, p. 128, note on text XI, line 13. See below, XI: 41 and note.

24. *a-mu-ur*(*-šu-nu-ti*)*:* 1st sing. instead of 1st plural is not rare in these tablets; e. g., N II 164: 8, 9, 11.

31. Apparently another Hurro-Akkadian idiom in *-umma epêšu* 1_2; cf. note to 1: 7-8.

32–34. As in all the cases where the plaintiff is represented by a proxy, the verdict is awarded to the proxy, but the damages to the plaintiff.

33. *Na-an-te-e:* determinative and final syllable omitted by scribe.

37. *um-ma:* possibly to be read *ṬUP-⟨ŠAR⟩-ma.*

Text VIII (H IX 12)

um-ma ^{m}*Ḫu-ti-ia mâr Ku-uš-ši-ia* (2) *a-na pa-ni daịâni*^{meš} *iq-ta-bi* (3) *i-na pu-ḫi-šu ša* ^{m}*Ši-il-wi-te-šup mâr šarri* (4) *i-na di-ni a-na e-pè-ši iš-tap-ra-an-ni* (5) ^{m}*Ḫu-ti-ia mâr Ku-uš-ši-ia* (6) *it-ti* ^{m}*Pa-a-a mâr Ḫa-na-tu(m) i-na di-ni* (7) *a-na pa-ni daịâni*^{meš} *ša* ^{al}*Nu-zi i-te-lu-ma* (8) *um-ma* ^{m}*Ḫu-ti-ia-ma iṣṣê*^{meš} *ša* ^{m}*Ši-il-wi-te-šup* (9) *ša-ar-qú-mi I* ^{iṣ}*ši-ki-šu i-na qâti*^{ti} (10) ^{m}*Pa-*

a–a i–na lìb–bi ša abulli aṣ–ṣa-bat–mi (11) *ù dai̯âni*$^{\text{meš}}$ $^{\text{m}}$*Pa–a–a iš–ta–lu–uš* (12) *um–ma* $^{\text{m}}$*Pa–a–a–ma iṣu iša–šu* (13) *ù* $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup ša a–bu–ut–ta* (14) *a–na ia–ši i–na–an–din* (15) *ù dai̯âni*$^{\text{meš}}$ $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup* (16) *iš–ta–lu–uš ù* $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup* (17) *a–na pa–ni dai̯âni*$^{\text{meš}}$ *ip–ta–qí–ir* (18) *ù dai̯âni*$^{\text{meš}}$ $^{\text{m}}$*Pa–a–a iš–tap–ru* (19) *a–li–ik–mi ši–bu–ti*$^{\text{miš}}$ *bi–la–am–mi* (20) *ki–mi–e iṣa ša–šu š*[*a*] $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup at–ta–din* (21) $^{\text{m}}$*Šúk–ri–ia mâr Wu–un–nu–ki–ia* (22) $^{\text{m}}$*Pa–a–a mâr Ta–e–na* (23) $^{\text{m}}$*Ma–ri–iš–tar mâr Zi–pa–tu*(*m*) (24) *III awêlû*$^{\text{meš}}$ *an–nu–ú ši–bu–ti ša* $^{\text{m}}$*Pa–a–a* (25) *um–ma šu–nu–ma iṣa ša–šu* (26) $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup a–na* $^{\text{m}}$*Pa–a–a at–ta–din* (27) *ù ni–nu–ú ni–mur–ma* (28) *ù dai̯âni*$^{\text{meš}}$ *ma–za–tuḫ–lu iš–tap–ru* (29) $^{\text{m}}$*Tù–ra–ri mâr I–in–ki–ru* (30) $^{\text{m}}$*Ta–i–zu mâr A–ta–a–a* (31) $^{\text{m}}$*Gi–el–te–e mâr Ta–a–a* (32) *III awêlû*$^{\text{meš}}$ *ma–za–tuḫ–lu ilâni*$^{\text{meš}}$ (33) *awêlû*$^{\text{meš}}$ *ši–bu–ti it–ti* $^{\text{m}}$*Pa–a–a–u–a–a i–ši–mi* (34) *ilâni*$^{\text{meš}}$ $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup id–du–ur–ra* (35) *ù dai̯âni*$^{\text{meš}}$ *i–na be–ri–šu–nu* (36) $^{\text{m}}$*Pa–a–a ir–te–qú–ú* (37) *i–na di–ni* $^{\text{m}}$*Ḫu–ti–ia il–te–e* (38) *ù dai̯âni*$^{\text{meš}}$ *a–na XXXIII iṣṣe*$^{\text{meš}}$ *ni–i–ru* (39) *ù a–na I alpi* $^{\text{m}}$*Tù–ra–ar–te–šup* (40) *a–na* $^{\text{m}}$*Ši–il–wi–te–šup it–ta–du–uš* (41) *aban* $^{\text{m}}$*A–kap–tùg–gi mâr Ka*$_{4}$*–ak–ki dai̯âni* (42) *aban* $^{\text{m}}$*Ut–ḫap–ta–e mâr Zi–gi* (43) *aban* $^{\text{m}}$*Te–ḫi–pa–pu mâr Ni–iḫ–ri–ia dai̯âni* (44) *aban* $^{\text{m}}$*A–ta–a–a mâr Mu–uš–te–šup dai̯âni*

Translation

So says Hutiya son of Kushiya; (2) before the judges he says: (3) « Instead of Shilwiteshup son of the king (4) he (Shilwiteshup) has sent me to plead (his) cause ». (5–7) Hutiya son of Kushiya appeared in court before the judges of Nuzi with Paya son of Hanatu(m). (8) So says Hutiya: « Shilwiteshup's wood (9–10) was stolen (and) a wooden *šikišu* was seized in Paya's hand in the midst of the city gate ». (11) And the judges questioned Paya. (12) So says Paya: « As for that wood, (13–14) Turarteshup is the one who gave me the slave marker ». (15–16) And the judges questioned Turarteshup, for Turarteshup (17) had been summoned, before the judges. (18) And the judges sent Paya (saying): (19) « Go, bring witnesses (20) (to testify) that Turarteshup gave (you) that wood ». (21) Shukriya son of Wunnukiya, (22) Paya son of Taena, (23) Marishtar son of Zipatu(m): (24) these 3 men are the witnesses of Paya. (25) So they say: « That wood (26) Turarteshup gave to Paya (27) and we saw (it) ». (28) And the judges sent the con-

stables: (29) Turari son of Inkiru, (30) Taizu son of Ataya, (31) Gelte son of Taya: (32–33) 3 constables. (They said:) « Take the oath of the gods (against) the witnesses with Paya ». (34) Turarteshup feared the gods, (35–36) and the judges acquitted Paya from among them. (37) Hutiya won the verdict (38–40) and the judges made Turarteshup pay 33 yokes and 1 ox to Shilwiteshup. (41) The seal stone of Akaptuggi son of Kakki, the judge; (42) the seal stone of Uthaptae son of Zigi, ⟨the judge?⟩; (43) the seal stone of Tehipapu son of Nihriya, the judge; (44) the seal stone of Ataya son of Mushteshup, the judge.

Notes

3–4. Note how much less clumsy the variant formula in VII: 2–3 is.

4. *i-na di-ni a-na e-pè-ši:* instead of the classical Babylonian *ana dîna epêši;* cf. Hammurabi's Code, section 62, col. XII rev., lines 10–11. In the Nuzi texts, the repetition of the preposition is quite common. The best example is the formula *ana x alpi mullê ittadûš* (H V 19:4–7, cf. III: 14–16) meaning « they made him pay x oxen (as damages) » (literally, « they threw him to pay x oxen »). The classical construction *ana x alpa mullê* is very rare; see, however, XI: 36–37. What commonly happens is that the infinitive and the preposition immediately preceding it are suppressed, resulting in *ana x alpi ittadûš* (I: 25–26, II: 29–30, VI: 16–17). Originally, therefore, the noun after *ana* was the accusative object of an infinitive, but after the infinitive is dropped, it would be rather pedantic to retain the accusative case ending, when to all appearances the noun is the object of a preposition. Hence, I have used the genitive ending throughout.

9. *^{iš}ši-ki-šu:* This seems to be the native (i. e., Hurrian) equivalent of *abbuttu* « slave marker », since the same object is apparently mentioned as *abbuttu* in line 13.

14. *i-na-an-din:* present for preterite. This confusion of tenses is rare in these tablets.

20, 26. *at-ta-din:* clearly for *ittadin;* i. e., 1st for 3rd sing. For the converse; namely, 3rd for 1st sing., see C. H. Gordon, *Nuzi Tablets Relating to Women* (XVI–XLIV), in: *Analecta Orientalia,* XII, 1935, p. 164.

28. *ma-za-tuḫ-lu:* Hurrian loanword with the suffix *-uḫlu,* see note to I: 5.

30. Taizu's father is quite possibly the judge named in line 44.

42. Doubtless a judge, even though the scribe failed to write his title.

Text IX (N IV 326)

^{m}Te–ḫi–ip–til–la mâr Pu–ḫi–še–ni (2) *it–ti ^{m}Til–li–ia mâr Ta–a–a* (3) *i–na di–ni a–na pa–ni dai̯âni^{meš} i–te–lu–ma* (4) *III alpê^{meš} ša ^{m}Te–ḫi–ip–til–la* (5) *^{m}Til–li–ia rê' alpê^{meš} i–na ^{âl}Ka$_4$–ti–ri–wa* (6) *ik–tù–uṣ ù ši–bu–tù ša ^{m}Te–ḫi–ip–til–la* (7) *a–na pa–ni dai̯âni^{meš} iq–ta–a–bu–ú* (8) *III alpê^{meš} ša ^{m}Te–ḫi–ip–til–la ba–lu ^{awêl}ur–pa–ri–in–ni* (9) *^{m}Til–li–ia i–ka$_4$–aṣ ù i–na muḫ–hi III alpê^{meš}* (10) *ik–ta–al–du–uš ki–i–me–e* (11) *i–ku–ṣú ù awêlû^{meš} dai̯âni^{meš}* (12) *a–na Til–li–ia iq–ta–bu–ú* (13) *a–lik–me a–na ši–bu–ti ù a–na* (14) *^{awêl}ur–pa–ri–en–ni* (15) *ilâni^{meš} iš–ša–aš–šu–nu–ti–me* (16) *ù a–na ilâni^{meš} na–še–e* (17) *la im–gur uš–tu* (18) *ilâni^{meš} ^{m}Til–li–ia* (19) *id–du–ra ù* (20) *^{m}Te–ḫi–ip–til–la ina di–ni* (21) *il–te–e–ma ù* (22) *^{m}Til–li–ia a–na III alpê^{meš}* (23) *a–na ^{m}Te–ḫi–ip–til–la* (24) *it–ta–du–uš* (25) *^{aban}kunuk ^{m}Ni–nu–a–ri* (26) *^{aban}kunuk Ak–ku–ia* (27) *^{aban}kunuk Ta–an–ni–mu–ša* (28) *^{aban}kunuk Na–i–še–ri* (29) *^{aban}kunuk Ša–ka$_4$–ra–ak–ti* (30) *qât ^{m}AN–UTU–AN–SAG mâr Ta–a–a.*

Translation

Tehiptilla son of Puhishenni (2) with Tilliya son of Taya (3) appeared in court before the judges. (4–6) Tilliya, the neatherd, had flayed 3 of Tehiptilla's oxen, in the town of Katiri. And Tehiptilla's witnesses (7) say before the judges: (8–10) « Without the permission of the cattle overseer, Tilliya flayed 3 of Tehiptilla's oxen. And they caught him over the 3 oxen, as (11) he was flaying ». And the judges (12) say to Tilliya: (13–15) « Go, take the oath of the gods against the witnesses and against the cattle overseer ». (16) But to swear by the gods (17) he would not consent. Of (18) the gods Tilliya (19) was afraid and (20–21) Tehiptilla won the case and (22–24) they made Tilliya pay 3 oxen to Tehiptilla.

(25–29) 5 seals, (30) signature of scribe.

Notes

5. *i-na ^{âl}Ka$_4$-ti-ri-wa: -wa* is the genitive/locative case ending in Hurrian.

8. *^{awêl}ur-pa-ri-in-ni:* Hurrian loan word. The meaning must be something like « cattle overseer ». Cf. line 14 and X: 9, 15 for variant spellings. The reading *ur-pa-ri-ni* (X: 15) is suggestive. I have

conjectured that *ri-ni* (N I 17:15, N II 139:5, N II 206:17) means « a kind of domestic animal » (*Le Muséon*, XLVIII, p. 123). In a much appreciated communication, Prof. R. Pfeiffer tells me that *RI-NI* means a certain measure (i. e., a *RI*) of šamnu « oil ». (This is doubtless the case in some unpublished tablets I have seen). However, if the last two syllables of *ur-pa-ri-ni* prove to be identical with the word *ri-ni*, my conjecture will be somewhat substantiated. It should be noted that *ri-ni* generally occurs in conjunction with other live stock; cf. the passages referred to.

17–19. *uš-tu ilâni*^{meš} ^{m}*Til-li-ia id-du-ra*: *a-šar* may appear in place of *uš-tu* (see II: 26) or the preposition may be omitted (as in VIII: 34) in this expression.

30. ^{m}*AN-UTU-AN-SAG*: Since the Nuzi scribes often have Semitic names, perhaps this name is to be read ^{m} ^{d}*Šamaš-ilu-ašarid* (cf. the scribe ^{m}*Adad-ilu-ašarid*, written ^{m}*AN-IM-AN-SAG* in N II 174: 13). However, if the name is Hurrian, at least *UTU* has a different reading, as the phonetic complement of ^{d}*UTU*^{ri} (N I 68: 29, 40) shows.

Text X (N IV 353)

^{m}*Te-ḫi-ip-til-la mâr Pu-ḫi-še-en-ni* (2) *it-ti*$_{4}$ ^{m}*Til-li-ia mâr Ta-a-a rê' alpê*^{meš} (3) *ša* ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la a-na di-ni* (4) *i-na pa-ni dai̯âni*^{meš} *i-te-lu-*[*ma*] (5) *II alpê*^{meš} ^{m}*Til-li-ia ú-k*[*i-ṣú*] (6) *um-ma* ^{m}*Til-li-ia-ma II al*[*pê*^{meš} *a-n*]*a-ku la a-ki-ṣú* (7) ^{m}*Ar-te-ia* ^{awêl}*ur-pa-r*[*i-na*] (8) *ša* ^{âl}*Na-at-me-ni ú-ki-*[*ṣú*] (9) *ù dai̯âni*^{meš} ^{m}*Ar-te-i*[*a* ^{awêl}*ur-*] *pa-ri-na* (10) *iš-ta-a-lu-uš II alpê*[^{meš} *tu-ki-ṣ*]*ú* (11) *um-ma* ^{m}*Ar-te-ia-ma alp*[*ê*^{meš}] (12) *la a-ki-ṣu a-na-ku ù la a-mu-ur-šu-nu* (13) *ù dai̯âni*^{meš} *a-na* ^{m}*Til-li-ia* (14) *iq-ta-a-bu ilâni*^{meš} *a-na* ^{m}*Ar-te-ia* (15) ^{awêl}*ur-pa-ri-ni i-ši-mi* (16) *ilâni*^{meš} ^{m}*Til-li-ia la im-gu*$_{5}$*-ur* (17) *a-na na-še-e i-na di-ni* (18) ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la il-te-e* (19) *ù* ^{m}*Til-li-ia a-na* (20) *II alpê*^{meš} *a-na* ^{m}*Te-ḫi-ip-til-la* (21) *dadai̯âni*^{meš} *it-ta-du-uš* (22) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ak-ku-i*[*a* (?) *mâr – – ša*]*rri* (23) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ni-nu-a-ri mâr A-ri-pa-pu* (24) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ta-an-ni-mu-ša mâr Im-pí-*[ ] (25) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Na-i-še-ri mâr Ka*$_{7}$*-pu-ta* (26) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ša-ka*$_{4}$*-ra-ak-ti*$_{4}$ *mâr Ar-ti-ir-wa* (27) *qât* ^{m}*It-ḫa-pi-ḫi ṭupšarri*

Translation

Tehiptilla son of Puhishenni (2) with Tilliya son of Taya, the neatherd (3–4) of Tehiptilla, appeared in court before the judges. (5) Tilliya had fl[ayed] 2 oxen. (6) So says Tilliya: « I did not flay the 2 ox[en]. (7) Arteya, the cattle overs[eer] (8) of the town

of Natmeni fla[yed] (them)». (9–10) And the judges questioned Artey[a the cattle] overseer: « [Did you fla]y the 2 oxen?» (11–12) So says Arteya: « I did not flay the oxe[n] nor did I see them ». (13–15) And the judges said to Tilliya: « Swear by the gods against Arteya, the cattle overseer ». (16–18) Tilliya would not agree to swear by the gods. Tehiptilla won the case (19–21) and the judges made Tilliya pay 2 oxen to Tehiptilla.

(22–26) 5 seals, (27) signature of scribe.

Notes

5. *ú-k[i-ṣú]:* Itẖapihi, the scribe of this tablet, uses the II_1 conjugation of *kâṣu* instead of I_1 and I_2 as used by AN-UTU-AN-SAG, the scribe of text IX (see lines 6, 9, 11).

6, 12. *la a-ki-ṣú:* for *lâ ukîṣ(û)*; cf. Ungnad, *Babylonisch-assyrische Grammatik*, 2nd. ed., Munich, 1926, p. 10, § 5fγ. Also note the overhanging *u* vowel, which is not uncommon in these tablets; cf. *Analecta Orientalia*, XII, p. 164.

Text XI (H V 47)

[^{m}]*Šu-ri-ẖi mâr El-la-a-a* (2) [*i*]*t-ti* ^{m}*Ḫu-pí-ta mâr Ḫa-a*[*l*] (3) *ina di-ni a-na pa-ni daịâni*^{meš} (4) *i-te-lu-ma ki-i-me-e* ^{m}*Šu-r*[*i-ẖi*] (5) ^{m}*Ḫu-pí-ta a-na ma-ru-ti i-pu-šu* (6) *ù* ^{m}*Ḫu-pí-ta bî(t)-sú ša* ^{m}*Šu-ri-ẖi* (7) *iẖ-te-im-mi-is I ẖa-aṣ-ṣi-in-na* (8) *I zi-a-na-ta ù il-te-nu-tu*$_4$ *êrimmata(?) namêrta(?)* (9) ^{m}*Ḫu-pí-ta iš-tu bît* ^{m}*Šu-ri-ẖi* (10) *il-te-qè-šu-nu-ti ù* ^{m}*Šu-ri-ẖi* (11) *i-na qa-ti-šu iṣ-ṣa-ba(t)-sú-nu-ti* (12) *ù um-ma* ^{m}*Ḫu-pí-ta-ma a-na pa-ni daịâni*^{meš} (13) *iq-ta-bi* ^{m}*Šu-ri-ẖi ẖa-aṣ-ṣi-in-na* (14) *i-na qa-ti-ia it-ta-din ù iṣa a-na na-ka*$_4$*-sí* (15) *iš-tap-ra-an-ni êrimmata(?) namêrta(?) a-na ia-ši* (16) *it-ta-din-*[*š*]*u-nu-ti ù zi-a-na-ta* (17) *a-na ú-ka*$_4$*-*[ ] *it-ta-dì-iš* (18) *ù* ^{m}*Mu-ik-*[*mâr A-*]*ri-ẖa-ma-an-na* (19) ^{m}*Ar-zi-iz-*[*za*] *mâr A(?)-ri-ip-ir-ẖa-p*[*a*]*r(?)* (20) ^{m}*A-ri-ip-*[*par-ni(?) mâr*]*-pa-*[ ] (21) *III awêlû*^{meš} *ši-*[*bu-ti an-nu-ti*] *ša* ^{m}*Šu-ri-ẖi* (22) *um-*[*ma šu-nu-ma*] (23) ^{m}*Ḫu-pí-ta ú-ka*$_4$*-al*[ ] (24) *I ẖa-aṣ-ṣi-in-na I zi-a-na-ta* (25) *ù I êrimmata(?) namêrta(?)* ^{m}*Ḫu-pí-ta na-š*[*i*] (26) *ù um-ma* ^{m}*Šu-ri-ẖi-ma-mi* (27) ^{m}*Ḫu-pí-ta bîti ú-ẖé-mi-is-m*[*i*] (28) *ù an-nu-ti šu-nu iš-tu* (29) *bîti-ia il-te-qè-šu-nu-ti-mi* (30) *ù ni-nu ni-da-ag-gal-šu-nu-ti* (31) *ki-ma na-šu-ú ù daịâni*^{meš} *a-na* (32) ^{m}*Ḫu-pí-ta iq-ta-bu-ú* ^{m}*Šu-ri-ẖi-ma* (33) *qa-du ši-bu-ti-šu ilâni*^{meš} *i-ši-šu-mi* (34) *ù*

^{m}*Ḫu-pí-ta* ^{m}*Šu-ri-ḫi qa-du ši-bu-ti-šu* (35) *it-ta-ši-iš ù ina di-ni* (36) ^{m}*Šu-ri-ḫi il-te-e-ma ù* (37) *dai̯âni*^{meš} ^{m}*Ḫu-pí-ta a-na* (38) *I manâ* ⟨*kaspi*⟩ *mu-ul-li-e a-na* ^{m}*Šu-ri-ḫi* (39) *it-ta-du-uš ù ša I manê* ⟨*kaspi*⟩ (40) *II alpû*^{meš} *II imêrû*^{meš} *ù XX immerû*$^{ḫá\ meš}$ (41) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Ša-ri-ki-tar mâr Tu-ri-k*[*i*]*-tar* (42) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Pa-a-a mâr Pu-*[ ] (43) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Tar-mi-ia mâr* [ ] (44) ^{aban}*kunuk* ^{m}*Pu-i-ta-e mâr Tam-qa-ra-ad-da* (45) *qât* ^{m}*Ḫu-ti-ia ṭupšarri mâr AN-UTU-MA-AN-SUM*

Translation

Shurihi son of Ellaya (2) [w]ith Hupita son of Ha[l] (3–4) appeared in court before the judges. When Shurihi (5) had adopted Hupita, (6–10) then Hupita robbed Shurihi's house. He took 1 hatchet, 1 *zianatu,* and 1 brilliant (?) necklace (?) from Shurihi's house, and Shurihi (11) found them in his hand. (12) So declares Hupita; before the judges (13–17) he says: « Shurihi placed the hatchet in my hand and sent me to cut wood. He gave the brilliant (?) necklace (?) to me and, as for the *zianatu,* for keep[ing] (?) he gave it ». (18) And Muik[son of A]rihamanna, (19) Arziz[za] son of Aripirhap[a]r (?), (20) Arip[parni son of]pa[ ]. (21) [These] 3 men are the wi[tnesses] of Shurihi. (22) So [they say]: (23) « Hupita took possession (?) [of them]. (24–25) He too[k] 1 hatchet, 1 *ziantu,* and 1 brilliant (?) necklace (?), (26) and so said Shurihi: (27) 'Shurihi robbed my house (28–29) and he took these from my house'. (30) And we saw them (31–33) as he was making off ». And the judges said to Hupita: « Take the oath of the gods (against) Shurihi with his witnesses ». (34-36) And Hupita took the oath of the gods (against) Shurihi with his witnesses. And Shurihi won the case. And (37–39) the judges made Hupita pay 1 mina ⟨of silver⟩ to Shurihi. And (the equivalent) of 1 mina ⟨of silver⟩ (40) is 2 oxen, 2 asses and 20 sheep.

(41–44) 4 seals, (45) signature of scribe.

Notes

5. *a-na ma-ru-ti i-pu-šu:* literally, « he made for sonship ». On *mârûtu,* see E. A. Speiser, *New Kirkuk Documents Relating to Family Laws,* in: *Annual of the American Schools of Oriental Research,* X, pp. 1-73.

8. *zi-a-na-ta:* S. Feigin (*American Journal of Semitic Languages,* LI, 1934-35, pp. 26-29) has demonstrated conclusively that *zianatu(m)* cannot mean « headdress », as had been held previously. However, Feigin's suggestion that it means « canopy » is not certain.

25. *êrimmata (?) namêrta (?):* The cuneiform original is

Compare the first half with G. A. Barton, *Babylonian Writing,* II, p. 182, sign 348, value 1; and the second half with Brünnow's *Classified List,* no. 7881. My reading is far from certain, but I can offer no better suggestion.

38, 39. *I manâ:* « silver » understood. That no other metal is meant is proved by II: 34, where the equivalent of 30 shekels ($= {}^1/_2$ mina) is given as 1 ox, 1 ass and 10 sheep.

40. After *XX, LU* was written imperfectly and then erased by the scribe. After the erased area, *LU* (*immeru*) is written correctly.

41. This is the same person, whose name is written *ᵐŠa-ti-ki-in-tar mâr Tu-ri-ki-in-tar* in N I 90: 10. Cf. VII: 18.

Addendum

After this article had gone to press, I had a conversation with Prof. Julius Lewy, in which he convinced me that (*ašar* or *u/ištu ilâni*) *it-tu-ra* (II: 26, cf. VIII: 34 and note IX: 17-19) is derived from *târu* I_2. The expression means « he turned from the gods » and not « he was afraid of the gods » (i. e., from *adâru*) as I have translated.

Gilgamesch erobert Kisch und bereitet dessen Dynastie (unter Agga) ein Ende

M. Witzel O. F. M. - Rom

Sumerische Gilgamesch-Texte haben immer ein besonderes Interesse, einmal wegen ihrer Rarität, und sodann wegen der Bedeutung, die ihnen als alten Zeugen eines wichtigen Gegenstandes zukommt. Folgender Text kann ein ganz besonderes Interesse beanspruchen: berichtet er uns doch über ein hochwichtiges historisches Faktum, über den Untergang der Ersten Dynastie von Kisch, und zeigt uns überdies, dass Gilgamesch ein Zeitgenosse des Agga, des Sohnes Enme(n)bargesis war. Zudem ist der Text fast lückenlos rekonstruierbar und hat einen ausgesprochen historischen Charakter. Was er erzählt, scheint wirkliche Geschichte zu sein, ohne besondere epische Ausschmückung, jedenfalls ohne das legendäre, phantastische, mythologische Beiwerk der sonstigen Gilgamesch-Episoden. Enkidu (1) ist, wie es scheint, der Heerführer und ist schon im Dienste des Gilgamesch, als dieser nur « Herr von Kullab » genannt wurde, d. h. als er noch nicht allseits anerkannter König der (ersten) Uruk-Dynastie war, als welchen ihn doch wohl die Situation im späteren Gilgameschepos vorauszusetzen scheint. Allerdings ist der Hauptzweck des Textes kein rein geschichtlicher: er bietet uns eine religiöse Verherrlichung des göttlich verehrten Gilgamesch (vergleiche besonders den Schluss).

Der Text setzt sich aus folgenden Publikationen zusammen: A = Fish, in *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 19, No. 2, July, 1935 (= « Rylands-Text »); B = Langdon, *UPBS X 2*, Pl.

(1) Diese Namensform soll hier beibehalten werden, obwohl es scheint, dass in den alten Texten der Name « Enkischar » lautete (hierüber bei anderer Gelegenheit).

XIV ff. (= Ni. 4564); C = Chiera, *Sumerian Epics and Myths*, Nr. 29 (= Ni. 6140). Dazu kommt noch ein kleines Bruchstück aus Chiera, *SRT* I (Nr. 38) als Duplikat für einige Zeilenanfänge. Die grösste Bedeutung des Textes A ist die, dass er uns den Anfang der Episode bietet. Als Anfang der (vorliegenden) Erzählung wird der Text erwiesen durch die Unterschrift des Textes C. Inwieweit die Publikationen ineinandergreifen, wird sich bei der Darbietung des Textes selber zeigen. Die Berührung des Textes A mit dem Texte B in Z. 15 ist nicht absolut gesichert.

Eine Bearbeitung (mit Übersetzung) einer dieser Publikationen ist mir nicht bekannt ([1]). Langdon hat (a. a. O. S. 125) einige wenige Zeilen zu erklären versucht, und Fish gibt (in *Bulletin of the John Rylands Library* Vol. 19, No. 2, S. 1-11) neben der Publikation des Textes (A) seine Transkription mit den entsprechenden Varianten der Paralleltexte.

Der Inhalt ist kurz folgender: Agga, der Sohn Enmebargesis, schickt eine Gesandtschaft an Gilgamesch, den Herrn von Kullab, nach Erech, jedenfalls mit der Aufforderung, sich Kisch zu unterwerfen. Gilgamesch lehnt zunächst vor den Stadtvätern und sodann vor seinen versammelten ‘Helden’ das Ansinnen ab mit dem Hinweise auf eine eventuelle kriegerische Auseinandersetzung. Er findet beidesmal vollen Beifall. In Gilgamesch reifte der Entschluss, Kisch unvermutet anzugreifen und zu erobern. Er liess Enkidu Waffen in grosser Menge besorgen: in höchstens 10 Tagen soll Kisch erledigt sein. Als er seinen Soldaten den Plan mitteilte, Kisch zu erobern, fand er ein jubelndes Echo: Kisch muss fallen! — Erst die Mauerbrecher-Maschinen riefen Agga zu, was Gilgamesch vorhatte. Agga schaut inmitten seiner Soldaten über die Mauer und höhnt über die Bemühungen des Feindes. Seine Stimme erstirbt bald in dem neu einsetzenden Sturme der Mauerbrecher. Als in das Hauptportal eine Bresche geschlagen war, lässt Gilgamesch den Sturm mit der Waffe einsetzen, dessen Resultat in einigen Zeilen zum Ausdrucke gebracht wird: die Kinder Kullabs und Erechs schlagen die Soldaten von Kisch, und gefangen stehen diese an der Bresche des Tores, unter ihnen Agga. Jetzt schaut Gilgamesch über die Mauer, und die

([1]) Nachträglich werde ich auf Schott, *Das Gilgamesch-Epos* (Reclam, Leipzig), verwiesen, wo als Stück I des Anhangs (S. 81 f.) der Text B zum Teil übersetzt wird. Die dort gebotene Textauffassung (mit vielen Einzelübersetzungen) kann nach dem Bekanntwerden der Texte A und C nicht mehr aufrechterhalten werden.

Rolle des Höhnens ist auf ihn übergegangen; es ist nicht so gekommen, wie Agga gesprochen! Dieser ist Gefangener des Gilgamesch und muss (wohl vergebens) um sein Leben winseln. Der Schluss ist ein Preis auf Gilgamesch.

Die grosse Bedeutung, die dieser Text für die Geschichte hat, liegt einmal darin, dass er uns zeigt, dass die alten Dynastie-Verzeichnisse wenigstens nicht notwendig nur Phantasie-Gebilde irgendeines (späten) Schreibers sind. Zwei Könige der ältesten Epochen, die wir auf diesen Listen finden, treten hier, wie es scheint, vor uns ins Licht der Geschichte. Und sodann ist dieser Text ein neuer Beleg dafür, dass wir die alten Dynastien nicht so auffassen dürfen, als habe die eine die andere immer erst abgelöst. Gilgamesch erscheint hier als Zeitgenosse des Agga. Gilgamesch ist aber erst der fünfte König der (ersten) Dynastie von Erech, also hat die Dynastie von Erech schon längere Zeit neben der Dynastie von Kisch bestanden, wie man ja schon vermutet hat (1).

Was nun Agga angeht, so ist sein Zuname nicht: « Sohn des Enme(n)bargigur » zu lesen (vgl. z. B. Weidner, in Meissner, *Bab. u. Assyr.* II, S. 441), sondern « Sohn des Enme(n)bargisi ». So schreibt unser Text deutlich an den verschiedenen Stellen, so hat es auch schon Scheil (RA XXXI, S. 160, Fragm. A II 2, vgl. auch S. 161) postuliert. Übrigens ist auch nach der alten Dynastien-Liste die Lesung *si* für das letzte Zeichen wahrscheinlicher als die Lesung *gur*.

Es ist m. E. wohl möglich, dass dieser Text seinerseits nur ein Teil einer Dichtung auf Gilgamesch ist, vielleicht ihr Abschluss.

Die Textvarianten, soweit sie einigermassen von Belang sind, gebe ich in den Bemerkungen.

Umschrift

(A) I 1 [^{lú}*kin*]*-gí-a ag-ga dumu en-me-bár-gí-e-si-ge*
2 *. . . .-ta* ^{d}*gibilgameš-ra unu(g)*^{ki}*-šú mu-un-ši-láḫ-eš*
3 [^{d}]*gibilgameš igi ab-ba uru-na-ka*
4 [*gù-*]*ba-an-gar gù-ni-tuk lugal-e*
5 [*tul t*]*il-li-da tul kalam til-til-li-da*
6 [*giš-ga*]*r-tur-da kalam til-til-li-da*
7 [*tul-bur*]*-da túg-lal til-til-li-da*
8 [*é-ki*]*š*^{ki}*-šú gú-nam-ba-an-gà-gà-an-dé-en*
^{giš}*ku ga-ám íb-sīg-gi-en-dé-en*

(1) Vgl. auch Chiera in den Vorbemerkungen zu dem Texte C (Nr. 29 S. 2).

9 [ū]-*gar-ra ab-ba uru-na-ge*
10 ^{d}*gibilgameš-ra mu-na-ni-g*[*í?*]-*gí-e*[*n*]
11 [*tul til*]-*li-da tul kalam til-til-li-da*
12 [*giš-gar*]-*tur-da kalam til-til-li-da*
13 [*tul-bur*]-*da túg-lal til-til-li-da*
14 *é-k*[*iš*]^{ki}-*šú gú-nam-ba-gà-gà-an-dé-en*
[^{giš}*ku*] *ga-ám ib-sīg-gi-en-dé-en*
15 [^{d}*gibilg*]*ameš en kullab*^{ki}-*a-ge*
(B) 16 (1) . . . . . . *ni*]*r-gál-la-e*
17 ^{d}gibilgam]eš má-*gi*(*d*)
Vs. 2 [k]a *ab*(!)-*ba uru*^{ki}-*na-ge ša*(*g*) *ka*[*la*(*g*) . . . . . .
3 *2-kam-ma-šú* ^{d}*gibilgameš igi kala*(*g*)(!) . . . . . .
4 *gù-ba-an-gar gù-ni-tuk* [*lugal-e*]
5 *tul til-li-dam tul kalam til-til*[-*li*]
6 *giš-gar tur-da kalam til-til-li*
7 *tul-bur-da túg-lal til-til-li*
8 *é-kiš*^{ki}-*a gú-nam-ba-an-gar-ri-en-ṣi-en* ^{giš}*ku nam-ba-an-sīg-gi-dé-en*
9 ū-*gar-ra kala*(*g*) *uru*$^{ki\,(!)}$-*na-ka* ^{d}*gibilgameš mu-un*-[ni-gí-gí]
10 *gub-gub-bu-ne dúr-dúr-ù-ne*
11 *dumu lugal-la da-ri-e-ne*
12 *líl ḫuš dāb-dāb- bi- ne*
13 *a-ba zi-bi mu-un-tuk-~~e~~-eš*
14 *é-kiš*^{ki}-*a gú-nam-ba-an-gar-ri-en-ṣi-en* ^{giš}*ku nam-ba-an-sīg-gi-dé-en*
15 *unu*(*g*)^{ki} *giš-kin-ti dingir-ri-e-ne-ge*
16 *é-an-na é an-ta è-dé*
17 *dingir-gal-gal-e-ne me- bi ba-an-ag-eš-ám*
18 *bád-gal bád an-ni ki-uš-sa*
19 *ki-dúr maḫ an-ni gar-ra-ni*
20 *sag-mu-e-sum za lugal ur-sag-bi*
21 *sag-lum-lum nun an-ni ki*-[*ág*-]*dé*
22 *ara-a-ni-ta a-gim ní-ba-an-te*
23 *ud-bi al-tur a-ga-bi-ta al-bír-ri*
24 *lù-bi-dé igi-nu-mu-da-ū-gú-uš*
25 *ud-bi-a* ^{d}*gibilgameš en-kullab*^{ki}-*ge*
Rs. 1 [gīr *kala*(*g*)-*ur*]*u-na-šú ša*(*g*)-*ga-ni an-tum*(?) *ḫar-ra-ni ba-an-túm*
2 [*arad-d*]*a-ni en-ki-šar-ra gù-mu-na-dú*(*g*)-*e*

3 *ne–šú ^{giš}šukra á–mé sa ḫe–im–mi–gí*
4 *^{giš}ku ag–da–zu–šú ḫe–im–mi–gí*
5 *im–gal me–lám–ma ḫe–im–dím–dím gal*
6 *e–ne ara–a–ni–ta im–gal dŭ i–íb*(!)*–šu$_7$*
7 *dím–ma–ni ḫe–sūḫ galga–a–ni ḫe–bír–ri*
8 *ud nu–5–ám ud–nu–10–ám*
9 [*a*]*g–ga dumu en–me–*[*b*]*ár–g*[*i*]*–e–si unug^{ki}zag–ga ba–an–dāb–bi–eš*
10 *u*[*nu*](*g*)^{ki}*–ga dím–ma–bi ba–sūḫ*
11 *^{d}gibilgameš en–kullab^{ki}–ge*
12 *ur–sag–bi–ne–ir gù–mu–na–de–e*
(*ur–sag–mu–ne igi–mu–un–suḫ–suḫ–ù–ne*)
13 *ša*(*g*)*–z*[u]*–m*[e] *ḫe–en–zi*(*g*)*–zi*(*g*)*–i ag-ga-šú ga-ám-ši-gin*
14 *bír–bír tur–ra . . . . . sag lugal–a–ni*
15 *lugal–a–ni–ir zag–sal mu–na–ab–bi*
16 *mà–e a*[*g–g*]*a–šú ga–ám–ši–gin*
17 *dím–ma–ni ḫe–*[*n*]*a*(*d*) *galga–a–ni ḫe–bír–ri*
18 *bír–bír tur–ri é–gal–la ba–an–. . . . . .*
19 *bír–bír tur–ri é–gal–la . . . . . .*
(C) (1) 20 *ká ká–gal–ka mu–ni*[*–in–šú–bi–eš*]
(2) 21 *bír–bír–*(*tur–*)*ri* [*l*]*íl gin–ni* [*mu–ni–in–gaz–gaz–ne*]
(3) 22 *igi ag–ga–*[*š*]*ú m*[*u–ni–in–sum*]
(4) 23 *ag–ga–šú gù–m*[*u–na–de–e*]
(5) 24 [*enem–m*]*a–ni nu–un–til*(!) *zabar*[*–šú dú*(*g*)*–ga ìil bád–šú im–me ne–zu*]
(6) 25 [*bád–da gú–n*]*a im–m*[*a–an–lal*]
7 *ag–ga igi–im–ma–ni–in–dŭ*
8 *bír–bír tur–ri gù–mu–na–de–e*
9 *arad lù–še lugal–zu–ù*
10 *lù–še lugal–mu in–nu*
11 *lù–še lugal–mu ḫe–me–a*
12 *sag–ki ḫuš–a–ni ḫe–me–a*
13 *igi–ḫuš ma–ka–a–ni ḫe–me–a*
14 *KA ^{dág}zagin–na–ka–a–ni ḫe–me–a*
15 *šu–gà šá*(*g*)*–ga–ni ḫe–me–a*
16 *šar–ra la–ba–an–šub–bu–uš šar–ra la–ba–an–zi–gi–eš*
17 *šar–ra saḫar–ra la–ba–an–da–šar–ri–eš*
18 *kur–kur dū–a–bi la–ba–an–da–bar–a*
19 *KA ma–da–zu saḫar–ra la–ba–da–an–gur*
20 *šità ^{giš}má á–zu la–ba*(!)*–ra–*a[n–*ta*]*r*

21 *ag–ga lugal kiš*^{ki}*–a ša(g)–erin–na gù–ni LÙ+BAD–a–šú*
ba–ni–in–ag
22 *mu–ni–íb–ra–ra–ne mu–ni–íb–dadag–gi–ne*
23 *bír–bír tur–ri líl gin–ni mu–ni–in–gaz–gaz–ne*
24 *egir zabar ara šu*$_7$*–ga lil* ^{d}*gibilgameš bád–šú im–ti giš–dé*
25 *bár–[b]a dumu–dumu kullab*^{ki}*–ge me–bil íb–šu*$_7$*–šu*$_7$
26 *kala(g) unu(g)*^{ki}*–ga–ge giš–ba–ag á–ne–ne ne–in–dāb*
27 ^{giš}*ig ká–gal–la–ka tar–ba ne–in–gub*
28 *en–ki–šar ká–gal–la–aš ba–ra–è*
29 ^{d}*gibilgameš bád–da gú–na im–ma–an–lal*
30 *ag–ga igi–ma–ni–in–dŭ*
31 *[ara]d lù–še lugal–zu–ù*
32 *[lù–še lu]gal– mu*
33 *ne–in–dú(g)–ga–gim nam*
34 *šar–ra ba–an–šub–bu–uš šar–ra ba–an–zi(g)–gi–eš*
35 *šar–rà saḫar–ra ba–an–da–šar–ri–eš*
36 *kur–kur–ri [d]ū–a–bi ba–an–da–bar*
37 *KA ma–[d]a–ka saḫar–ra ba–da–an–gur*
38 *šità* ^{giš}*má–g[ú]r–ra–ni b[a–n]i–in–tar*
39 *ag–ga lugal–kiš*^{ki}*–a ša(g)–erin–na gù–ni LÙ–BAD–a*
ba–ni–in–ag
40 ^{d}*gib[il]–ga–meš en kullab*^{ki}*–ge*
41 *ag–ga–a gù–mu–na–de–e*
42 *ag–ga a–sīg–a–mu [a]g–g[a] š[a(g)]–t[i]l dumu–mu*
43 *ag–ga ḫuš arad erin–na–a– mu*
44 *ag–ga ḫu-numuz makkaš [a–š]a(g)–še ne–íb–gà–gà*
45 *ag–ga zi ma–š[á](g) ag–ga nam–til ma–an–sum*
46 *ag–ga lù [ara]d–2–ra ùr–ra ne–in–túm–mu*
47 *unu(g)*^{ki} *giš–kin–ti dingir–ri–e–ne–ge*
48 *bád–gal bád an–ni ki–uš–sa*
49 *ša(g)–ba maḫ an ni–gar–ra–ni*
50 *sag–mu–sum za–e lugal ur–sag–bi*
51 *sag–lum–lum nun an–ni ki–ág*
52 *ag–ga kiš*^{ki}*–a* d[úr] *ba–ni–in–šu*$_7$
53 *igi* ^{d}*babbar–šú* dú[r] *u[d]–bi–ta e–ra–an–gi*
([ag–g]*a kiš*^{ki}*–šú šu–ba–ni–in–ba*)
54 ^{d}*gibilgameš en kullab*^{ki}*–ge*
55 *zag–sal–zu du(g)– ga– ám*

L. E. [*dub 2–*]*kam*[*–ma–ám*] ^{lù}*kin–gi–a ag–ga*

Übersetzung

(A) I 1 Die Gesandten Aggas, des Sohnes Enmebargesis,
2 kamen von [*Kisch*] zu Gilgamesch nach Uruk.
3 Gilgamesch vor den ‘ Vätern ’ seiner Stadt
4 liess sich hören; es sagte der König:
5 „ Um die ‘ Grube ’ (Niederwerfung) zu vollenden, die ‘ Grube ’ des Landes fertigzustellen,
6 „ um zu einem elenden Zwinger das Land zu vollenden —
7 „ Um zu dem Brunnenschacht das (Brunnen–)Seil fertigzustellen,
(resp. „ Um in einem Grubenloch das Leitseil (der Regierung) enden zu lassen,)
8 „ werden wir uns vor dem Hause Kisch' nicht beugen, die die Waffen erheben, werden wir schlagen! ”

9 Der Vorsteher der ‘ Väter ’ seiner Stadt
10 antwortete dem Gilgamesch:
11 « Um die ‘ Grube ’ (Niederwerfung) zu vollenden, die ‘ Grube ’ des Landes fertigzustellen,
12 « um zu einem elenden Zwinger das Land zu vollenden —
13 « Um zu dem Brunnenschacht das (Brunnen–)Seil fertigzustellen,
(resp. « Um in einem Grubenloch das Leitseil (der Regierung) enden zu lassen,)
14 « werden wir uns vor dem Hause Kisch' nicht beugen, die die Waffen erheben, werden wir schlagen! »

15 Gilgamesch, der Herr von Kullab,
(B) 16 (1) [*der Held,*] der Fürst, *Gilgamesch,* der ‘ (*Schiffs–*) *Kapitän* ’,
Vs. 2 [liess] durch den *Mund* der ‘ Väter ’ seiner Stadt die Versammlung der ‘ Helden ’ [einberufen].
3 Zum zweiten Male liess Gilgamesch vor den *Helden* [*seiner Stadt*]
4 sich hören; es sagte der König:
5 „ Um die ‘ Grube ’ (Niederwerfung) zu vollenden, die ‘ Grube ’ des Landes fertigzustellen,

6 „ um zu einem elenden Zwinger das Land zu vollenden —
7 „ Um zu dem Brunnenschacht das (Brunnen–)Seil fertigzustellen,
(resp. „ Um in einem Grubenloch das Leitseil (der Regierung) enden zu lassen,)
8 „ werdet ihr euch vor dem Hause Kisch' nicht beugen, die Waffen werden wir abschlagen! ”

9 Der Vorsteher der ‘ Helden ’ seiner Stadt antwortete dem Gilgamesch:
10 « Da stehen sie, da sitzen sie,
11 « die Kinder des Königs, die (ihn) beschützen!
12 « Von unbändigem Sturme sind sie erfasst;
13 « Wer wird ihr Ungestüm aufhalten?
14 « Vor dem Hause Kisch' werdet ihr euch nicht beugen, die Waffen werden wir abschlagen!
15 « Zu Uruk haben die Bauleute der Götter
16 « das Eanna, das ‘ Haus ’, das vom Himmel gestiegen,
17 « als der grossen Götter ‘ Heiligtum ’ gebaut.
18 « Die grosse Feste, die Feste an den Himmel gegründet,
19 « die Wohnung, wo der gewaltige Anu thront,
20 « bewachest du; du bist der König, ihr Held!
21 « Sobald sie von des gewaltigen Hauptes, von des Fürsten Anu, des liebenswürdigen,
22 « Wege aus Furcht abweicht —
23 « Sofort wird sie vernichtet, wird sie für ihre Zukunft zerstört:
24 « auf ihre Leute wird man mit keinem Auge mehr schauen! »

25 Damals hat Gilgamesch, der Herr von Kullab,
Rs. 1 dem Befehlshaber der Helden seiner Stadt sein Herz gehoben, sein Gemüt gehoben.
2 Zu seinem Diener, Enkischar, sagte er:
3 „ Jetzt lass die Schreiner Kampfgeräte bereitstellen,
4 „ die Waffen zu deiner Aufgabe lass sie besorgen!
5 „ Den ‘ Sturm des Schreckensglanzes ’ lass sie (recht) gross machen,

6 „ jenen (= Agga) wird (nur) ein tobender Sturm von seinem Wege vertreiben;
7 „ sein Werk soll zerstört, seine Regierung soll vernichtet werden!
8 „ In nicht 5 Tagen, in nicht 10 Tagen,
9 „ wird Uruk Agga, den Sohn Enmebargesis, belagern,
10 „ wird durch Uruk ihr Bau vernichtet!"

11 Gilgamesch, der Herr von Kullab,
12 rief seinen (= Uruks) Helden zu:
„ Meine Helden, (trotzig) dreinschauende!
13 „ Eure Herzen seien mutig: ich will gegen Agga ziehen!"
14 Der für die Mauerbrecher, die zerstörenden, von seinem König an die Spitze [Gestellte]
15 rief seinem Könige Preis zu:
16 « Ich, gegen Agga will ich ziehen:
17 « sein Werk muss fallen, seine Regierung muss vernichtet werden! »

18 Die Mauerbrecher, die zerstörenden, [zogen] gegen den ‘ Palast ’,
19 die Mauerbrecher, die zerstörenden, [wurden] am ‘ Palaste ’ [angesetzt].
(1) 20 Am Tore des grossen Portals setzten sie sie an:
(2) 21 die Mauerbrecher (die zerstörenden), schlugen, im Sturme laufend, an.
(3) 22 Vor Agga setzte er sie ein,
(4) 23 dem Agga rief er zu,
(5) 24 sein Wort hörte nicht auf: was mit den Bronze(instrumente)n gesprochen wurde, was im Sturme gegen die Feste gerufen wurde, vernahm er.
(6) 25 Er reckte sich über die Mauer,
7 Agga schaute zu,
8 den Mauerbrechern, den zerstörenden, rief er zu:
9 « Knecht, Getreuer deines Königs,
10 « die Getreuen beschützt mein König:
11 « der Getreue meines Königs mögest du sein!
12 « Seine ‘ Front ’, die schreckliche, mögest du sein,
13 « sein ‘ Schreckensauge ’ des Landes mögest du sein!

14 « Der ‘ Hüter ’ seiner Edelsteine mögest du sein,
15 « sein willfähriger Rächer mögest du sein!
16 « Die Massen haben sie noch nicht niedergeworfen, die Massen haben sie noch nicht entfernt,
17 « die Massen haben sie noch nicht in den Staub gebreitet!
18 « Die Berge, die aufgetürmten (gebauten), sind noch nicht beseitigt,
19 « der Schützer (Vorsteher) deines Landes ist noch nicht in den Staub geworfen,
20 « das Gefüge des Schiffes neben dir ist noch nicht gebrochen! »

21 Agga, der König von Kisch — unter den Soldaten erstarb seine Stimme:
22 sie stürmten heran, sie zerstörten (weiter),
23 die Mauerbrecher, die zerstörenden, schlugen, im Sturme laufend, an.
24 Nachdem die Bronzen einen Weg *gebrochen,* lässt Gilgamesch den Sturm gegen die Mauer toben mit den Waffen:
25 in seinem Sitze haben die Kinder Kullabs das neue Reich zerstört,
26 die Helden Uruks haben sie niedergeschlagen, ihre ‘ Macht ’ ihnen genonmen.

27 An dem Tore des grossen Portals, an seiner *Bresche,* standen sie,
28 Enkischar hatte sie zum grossen Portale getrieben.
29 Gilgamesch reckte sich über die Mauer,
30 den Agga erblickte er:
31 „ Knecht, Getreuer deines Königs —
32 „ der Getreue (Ergebene) meines Königs (bist du!)
33 „ Wie du gesprochen, ist es nicht (gekommen):
34 „ Die Massen haben sie niedergeworfen, die Massen haben sie entfernt,
35 „ die Massen haben sie in den Staub gebreitet!
36 „ Die Berge, die aufgetürmten (gebauten), sind beseitigt,
37 „ der Schützer (Vorsteher) des Landes ist in den Staub geworfen!

38 „ Das Gefüge seines Bootes ist gebrochen,
39 „ Agga, der König von Kisch — unter den Soldaten erstarb seine Stimme! "

40 Gilgamesch, der Herr von Kullab,
41 rief dem Agga zu:
42 „ Agga, mein *Unterworfener*! Agga, mein *artiges* Kind!
43 „ Agga, der gewaltige, (ist) der Knecht meiner Soldaten!
44 „ Agga sitzt als ein klagendes Vogeljunges am Getreidefeld!
45 „ Agga weiht mir das Sein, Agga schenkt mir das Leben!
46 „ Agga wirft sich dem Diener eines Andern zu Füssen! "

47 Uruk, das die Bauleute der Götter
48 als grosse Feste, als Feste an den Himmel gegründet —
49 Darinnen der gewaltige Anu thront,
50 bewachest du: du bist der König, ihr Held!
51 Das gewaltige Haupt, der Fürst Anu, der geliebte,
52 hat Aggas von Kisch *Residenz* vernichtet!
53 Vor Babbar hat er die ehemalige *Residenz* dir übergeben,
(den Agga für Kisch geopfert!)
54 O Gilgamesch, Herr von Kullab,
55 dein Preis ist süss!

L. E. [Tafel 2 von] „ Die Gesandten Aggas "

Bemerkungen

A I. 1. Die Ergänzung (möglicherweise nur [*kin*–]) wird m. E. durch den Zusammenhang gefordert. Da die Unterschrift der Tafel Chieras (C) ... ^{lú}*kin–gí–a ag–ga* aufweist, dürfte es keinem Zweifel unterliegen, dass wir hier im Rylands-Texte den Anfang unserer Materie vor uns haben. Von dieser Materie wäre dann auf der Tafel Chieras ungefähr die Hälfte geboten (57 zu etwa 58 Zeilen). — Zu Agga und Enmebargesi siehe schon oben.

2. Am Anfange wohl *kiš*[ki] zu ergänzen. Kisch war ja die Residenz Aggas.

4 ff. Die Ergänzungen nach Langdons Text (B 4 ff.).

5 ff. Eine sichere eindeutige Übersetzung lässt sich wegen der Mehrdeutigkeit verschiedener Ausdrücke nicht geben; wie es scheint, ist die Aussage (bes. Z. 7) absichtlich zweideutig gehalten. Gilgamesch will sagen: Wir werden durch unsere Unterwerfung nicht zum vollen Ruine des Landes beitragen. Z. 7 etwa: Zu dem (neuen) Brunnen (= Agga-Regierung; das Bild absichtlich gewählt wegen der Zweideutigkeit des Wortes *tul*) fehlt nur noch das Brunnenseil, das wir durch unsere Unterwerfung liefern würden. Wenn diese Auffassung richtig ist, liegt wohl ein sumerisches Sprichwort zugrunde: « Das Seil zum Brunnen liefern ». Der Satz kann aber auch anders übersetzt werden, und ich vermute, dass er absichtlich doppelsinnig gehalten ist.

8. Da eine Verbalpräformativ-Gruppe *ga–ám–íb–* mir unmöglich erscheint, sehe ich *ga* als Verb (= *babâlu* o. dgl.) an. Eventuell auch: « die erhobene Waffe », weniger wahrscheinlich: « die Waffe erhebend (werden wir es abschlagen) »; und zwar mit Rücksicht auf B Vs. 8 und 14. Oder sollte *ga–ám* eine emphatische Partikel « fürwahr! » sein, ähnlich wie *ga–na*, *ga–nam*, *ga–an–na*, *an–ga–àm*? Dann wäre [giš]*ku* vielleicht zu übersetzen: « mit der Waffe (fürwahr werden wir es schlagen!) »

9. Das Zeichen *ū* ist nicht ganz gesichert, und ein *ū–gar–ra* sonst nicht zu belegen. Es würde eigentlich bedeuten: « hochgestellt » (oder: « der, dem das Schiffs-Steuer anvertraut ist »?). Oder sollte statt *ū* vielmehr [giš]*má*(*–gar–ra*) zu lesen sein? Das könnte ein ähnlicher Ausdruck wie má–*gid* (in Z. 17) sein. Eine Bedeutung wie « Vorsteher » scheint mir jedenfalls durch den Zusammenhang gefordert zu sein.

10. Besteht die Linie zwischen Z. 9 und 10 zurecht? Nach der ersten mir zu Gesicht gekommenen Kopie des Textes schien 9 und 10 zu einer Zeile zusammenzugehören (vgl. auch B Vs. 9). Sollte aber 9 von 10 zu trennen sein, dann fehlt vor [d]*gibilagmeš–ra* noch eine allgemeine Bezeichnung, wie « Herr » o. dgl. — Das wie *ki* aussehende Zeichen ist zweifelsohne *na* (vielleicht nicht exakt kopiert); beachte, dass unser Text Zeichen oft aneinander hängt, resp. Ligaturen macht.

16 f. Mit *nir–gál* setzt der Text B ein; was in Z. 17 noch steht, hätte der Text B in eine Zeile (1) zusammengeschrieben. Das Zei-

chen für *má* sieht hier allerdings mehr wie *apin* aus, während mir nach einer älteren Kopie *má* gesichert schien.

B Vs. 2. *ka* dürfte ziemlich gesichert sein. Zu *ab*(!)*–ba uru*^{ki}*–na–ka* vgl. A I 3.

3. Zu *igi kala(g)*... siehe B Vs. 9: ū*–gar–ra kala(g) uru*^{ki}*–na–ka* und vergleiche dazu A I 3: *igi ab–ba uru–na–ka* (und ū*–gar–ra ab–ba* etc. A I 9).

8. Zu ^{giš}*ku* etc. s. oben zu A I 8.

9. Zu ū*–gar–ra* s. oben zu A I 9.

16. *é–an–na* wird hier mehr im Sinne von « Himmels-Dynastie » (entsprechend dem *é–kiš*^{ki} im Vorausgehenden) aufgefasst sein; dafür spricht das folgende *é an–ta è–dê* « die Dynastie, die vom Himmel herabstieg »; vgl. dazu den Anfang der altbabylonischen Königsliste (W-B 444): [*nam*]*–lugal an–ta è–dé–a–ba* « als das Königtum vom Himmel ausging » (*an–ta* also eher « vom Himmel » als « von Anu »). — Für *ag* = « machen », speziell vom Hausbauen, vgl. DEIMEL, *ŠL.* 97, 6.

17. Mit dieser Zeile setzt Rylands Vs. II ein. — Die « grossen Götter » sind hier wohl Anu und Ischtar. Der Text A hat nach *me* noch nig*–ba*(*–bi*) (nig*–ba* wäre dann auf Langdons Text getilgt). Wenn die Lesung richtig ist, wäre zu übersetzen: « als ihr Heiligtum, (ihr) Geschenk », d. h. das man Anu und Ischtar als ihr ‘ Heiligtum ’ (von seiten der Götter) schenkte. Es liegt auf der Hand, dass hier *me* nicht mit « Riten » o. dgl. übersetzt werden kann: die Bauleute der Götter haben das Eanna als der grossen Götter *me*(–nig*–ba*) gebaut; eine Übersetzung « Recht(sgebiet) » für *me* käme auf dasselbe wie ‘ Heiligtum ’ hinaus.

18. Das zweite *bád* ist durch die Parallel-Stelle C Rs. 48 als solches gesichert. A bietet für *bád an–ni ki–uš–sa: im–mi* (!)*–aš ki–uš–sa–a–ba*. Da *im* auch « Himmel » heisst, würde *im–mi–aš* = *an–ni* « am Himmel » heissen. Es könnte aber auch *im–dugud*(!) (für *im*–mi*–aš*) gelesen werden. Dann wäre der Sinn: « die als *im-dugud* gegründet ist ». Zu *im–dugud* siehe DEIMEL, *ŠL.* 399, 209 c, d (etwa « ‘ Lehm ’–Masse »); auch Gudea-Zylinder A 21, 20 (*dugud-gim*) wäre zu vergleichen.

19. *ki–dúr* scheint mir nicht so ganz gesichert; zwar liest A klar *ki–dúr;* aber der Parallel-Text (C Rs. 49) hat *ša*(*g*)*–ba* « worinnen »; danach könnte man sich fragen, ob unser Text nicht *ki* (oder vielleicht geradezu *ša*(*g*)!)*–ba* intendiert, zumal Vs. 10 die Form des *dúr* etwas anders aussieht und der Parallel-Text hier sonst

genau mit dem Text Langdons übereinstimmt (während der Rylands-Text II 3 *an–ni gar–ra–a–ba* hat, cfr. auch Z. 2 in diesem Texte). — *gar–ra–ni* eigentlich wohl: « ‘ gesetzt ’ ist ».

20. *sag– –sum* = *paqâdu* (eigentlich wohl: den Kopf, das Angesicht auf etwas ‘ geben ’, richten).

21. Die Ergänzung *ág* nach dem Parallel-Texte (C Rs. 51); dort allerdings nur *ki–ág*, wie auch der Rylands-Text hat. *ki–ág* = « geliebt », während *ki–ág–dé* = « amandus » ist.

22. Rylands (II 6): *ara–a–ni a–gi[m]*...

24. Das Verb *ū–gú* sehe ich als phonetische Schreibweise für *ù(g)* (*–gu*) an, cfr. Delitzsch, *Sum. Gl.* unter V *ug, ŭ*.

Rs. 1 f. Die Ergänzungen nach Rylands Vs. II 10; das *gīr* ist allerdings nicht ganz gesichert. Die Var lässt *ša(g)–ga–ni an*–tum aus. — Zu *en–ki–šar* siehe oben Einleitung.

3. *ne–šú* findet sich als Var. für *ì–ne–šú* « jetzt », z. B. Witzel, *Tammuzliturgien* Nr. 2, 35 ff. — Zu *sa– –gi* vgl. Deimel, *ŠL.* 104, 112: *sa–gi–a* = *sakâlu* « erwerben ».

4. Rylands-Text bietet: *giš ku ag–da(?)–zu ḫe–mi–zu.*

7. *malga* = *mâliku* ist belegt; darum wird das Wort auch *malikûtu* bedeuten, zumal auch *malga* = *milku* belegt ist.

8 ff. Die Zeitbestimmungen werden so aufzufassen sein, dass in nicht 5 Tagen die Belagerung beginnen und in nicht 10 Tagen Kisch gefallen sein muss. — In Z. 9: *zag–ga dāb* eigentlich: « das Gebiet besetzen ».

12. Die folgende Zeile steht nicht in der Kopie Langdons, wird aber nach seiner Transkription einiger Zeilen auf S. 125 vorausgesetzt.

14. *bír–bír*, eigentlich: « die Zerstörenden », ist hier und im folgenden sicher etwas wie « Mauerbrecher ».

17. Mit dem Zeichen *dím* beginnt ein schmales Duplikat-Bruchstück bei Chiera, SRT I, Nr. 38.

20. Mit dieser Zeile setzt wieder C ein. — Zu dem Ausdrucke *ká ká–gal–ka* (Chiera, SRT 38 fügt nach *gal* ein *la* ein) vergleiche unten C Z. 27: *giš ig ká–gal–la–ka.* — *šú–bi* (es wird kaum *dāb–bi* zu lesen sein) sehe ich als phonetische Schreibung für *šub–bi* an.

21. *tur* nicht auf C; Chiera, SRT 38 hat *bír–bír–tur–ra.*

23. Chiera, SRT 38 bietet anstatt *ag: APIN,* das offenbar Kopierfehler ist.

24. Möglicherweise ist in *im–me* nicht *me* das Verb, sondern *im* (etwa: « stürmen, toben »): « was der Sturm gegen die Feste tobte ».

25. Subjekt ist natürlich Agga, wie in der folgenden Zeile. Vgl. unten C Z. 29.

C 10. *in–nu* für *en–nu*, resp. *en–nu–un*.

11. *lugal* hier = der Gott (Aggas).

14. Zu *KA* vgl. DEIMEL, *Orientalia* 21, S. 11 (*ka–gūr, ka–šagan*) und cfr. DEIMEL, *ŠL.* 15, 324; siehe auch unten Z. 19. — « Edelsteine » hier wohl (wie auch sonst) Bezeichnung für « Tempel ».

15. Zu *šu–gà* s. DEIMEL, *ŠL.* 354, 245; ibid. 354, 422 (besonders d).

19. Vgl. oben C 14. Mit *KA* ist hier, wie auch im folgenden, doch wohl die Festung gemeint.

20. Für *šitâ* könnte auch *gà, bā, mà, pisan* u. dgl. gelesen und entsprechend (« Gehäuse » u. dgl.) übersetzt werden. — Vgl. zu der Zeile die Parallele Z. 38.

21. « Erstarb », eigentlich: « ward zu einer Leiche gemacht ».

24. Rylands Rs. I 3 hat nach *zabar: KU...*

25. Var. (Z. 4) hat für *bár* scheint's *unu* (als Synonym). Für *dumu–dumu* hat die Var. *tur–tur–lá;* nach *kullab*^{ki} fügt die Var. ein *a* ein.

26. Für *giš–ba–ag* weist Var. ^{giš}*ku ag* auf; für *á: šu* (beides vielleicht im Sinne von « Waffen »).

27. Für *–ka* hat Var. *–ge*.

28. Nach der Schreibweise des Rylands-Textes ist vielleicht eher *aš– –è* = « zusammentreiben » aufzufassen.

30. Rylands (Z. 9) hat am Anfange noch: *igi–bar–ri–da–ni* « sein (suchender) Blick »; für *ma* hat die Var. *ba*.

31 f. Die Ergänzungen nach Rylands. In 32 fügt Var. (11) noch *ni–me–a* an.

34. Var. fügt nach *uš* noch *a* an; am Schluss: *šar–ra ba–an–šar–ri–eš–a;* vgl. oben C 17 und die folgende Zeile (35).

35. Var.: *ba–an–da–šar–šar–ri–eš–ám*.

36. Var. fügt an das Verb noch *-ám* an.

42. Die Übersetzung « Unterworfener (Gefangener u. dgl.) » setzt voraus, dass *a–sīg* für *á–sīg* steht; vgl. DEIMEL, *ŠL.* 334, 104. Sonst könnte man für die Bestimmung des Begriffes von *a* = *aplu*, *mâru* ausgehen, wodurch eine Parallele zu *dumu–mu* erzielt würde, also etwa: « mein geschlagener Sohn »; ja man könnte in der Auffassung, dass *sīg* = *damâqu* vorliegt, eine vollständige Parallele zu der zweiten Halbzeile erhalten (« mein willfähriger Sohn — mein artiges Kind »); aber *sīg* = *dmq* scheint Emesal für *sīg* zu sein. Schliesslich könnte

man auch an *a–sīg* « von Leid getroffen » denken. — Die Ergänzungen zu *ša(g)–til* sind nicht absolut gesichert; zu dem Ausdrucke vgl. Deimel, *ŠL.* 384, 49.

44. Zu dem klagenden Vöglein siehe Chiera, *SEM* Nr. 113 Rs. 6, wo von *tu makkaš al nu–mu–un–zu–a* die Rede ist, d. i. von « einer klagenden Taube, die einen Schutz nicht kennt ». — Von *a* in *a–ša(g)* ist noch der erste Keil zu sehen. Das gebrauchte Bild lag um so näher, als das abgeerntete Feld als Bild für die eroberte Stadt dienen konnte.

45. *zi* « Leben », hier mit « Sein » übersetzt, um nicht zweimal « Leben » gebrauchen zu müssen.

53. Rylands-Text, der hier wieder einsetzt, hat (Rs. II 1), wie es scheint: [*igi* ^{d}]*babbar dúr–šú* und am Schlusse *gí.* « Vor Babbar hat er zur Residenz die ehemalige dir übergeben ». « Vor Babbar » hat vielleicht die Bedeutung: « am hellen Tage ».

Die eingeklammerte Zeile findet sich nur auf Rylands, Z. 2. Die Ergänzung zu [ag–*g*]*a* wird angesichts der Z. 52 gesichert sein. *šu– –ba* ist *qâšu* « schenken » und *kašâpu* « Totenopfer bringen ». Der Sinn ist wohl: Für das verstorbene Kisch-Regime war Agga das Totenopfer.

Die Ergänzung der Unterschrift ist so gut wie gesichert durch den Umstand, dass die Tafel Chiera (C) fast genau die Hälfte des gesamten Textes bietet.

Zur Datierung undatierter Grenzsteinfragmente

Franz X. Steinmetzer - Prag

Von den 19 von V. Scheil veröffentlichten undatierten Grenzsteinfragmenten der Kassitenzeit enthalten nur sechs eine wenn auch mehr oder minder beschädigte Textseite, wogegen bei den andern nur Teile der bildlichen Darstellungen erhalten sind. Die sechs mit Inschriftenresten versehenen Bruchstücke sind folgende: MDP II, 113 f., ebd. 115, ebd. 116, ebd. VI, 44 f., ebd. 46, ebd. 47.

Die Hauptschwierigkeit, diese Bruchstüke zu datieren und bestimmten Herrschern zuzuweisen, besteht darin, dass ihr Text in der Regel so belanglos ist, dass für seine chronologische Verwertung keine Anhaltspunkte gegeben sind. Die einzige Ausnahme ist das Fragment MDP VI, 44 f., welches eine Datierung mit grosser Wahrscheinlichkeit ermöglicht.

In diesem Texte sind mehrere Personennamen erhalten, welche auch in andern Grenzsteininschriften wiederkehren. Es sind das folgende Namen:

1) *Zu–me–e–a*. Das ist der Name des Vaters oder des Grossvaters des in dieser Urkunde vom König Beschenkten. Der gleiche Name findet sich auch MDP II, 112 Z. 8 wieder, wo ein gewisser Meliḫala als Sohn des *Zu–me–e* eingeführt wird.

2) *Kidin–^{d}Marduk*. Er wird I 9 in unserem Texte als Statthalter von *^{âl}ir–ri–e–a* genannt. Vermutlich ist er der Gleiche, welcher auch King, BBSt Nr. 4, II 11 als *^{amêl}nâgiru rabû* d. h. Obervogt vorkommt.

3) *Su–me–e–a*. Er wird in unserm Texte I 14 unter den Feldmessern genannt. Bei King Nr. 4, I 12 erscheint ebenfalls *^{I}Su–me–e* als Vater des Ḫasardu.

Es muss nun auffallen, dass alle zwei Urkunden, die hier mit unserem Texte in Vergleich gestellt worden sind, der Regierungszeit

des Königs Meli–Šipak II. angehören. Auffällig ist weiter, dass von den drei verglichenen Eigennamen zwei von ganz auffallender Seltenheit sind; in den Grenzsteintexten wenigstens finden sie sich an den angegebenen Stellen allein und sonst nie wieder. *Zummêa* bzw. *Zummê* kommt wohl von *zamû* und heisst « der Verbannte ». *Summêa* bzw. *Summê* dagegen bedeutet « der Lahme » (*quttulu*–Form).

Das Zusammentreffen von so auffallenden Umständen berechtigt wohl zu der Annahme, dass auch der hier behandelte Text MDP VI, 44 f. der Regierung Meli–Šipaks II. zuzuschreiben ist.

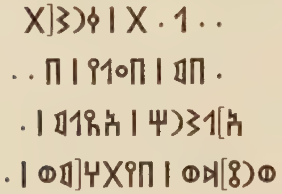
Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde

E. Mittwoch und H. Schlobies - Berlin

(*Fortsetzung.*)

28.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1610. Weissgelber kristalliner Kalk. 23 × 27 cm, oben, rechts und links abgebrochen, unten wahrscheinlich vollständig.



..ל·ת | קרש]ת

·בם | בעלי | ב..

א]לשרח | אט̇לם | ·

ורת̄]דו | ביתה]מו ·

Z. 1. Der Anfang der Zeile ist vielleicht zu מט̇]ללת zu ergänzen. — קרשת ist neu, die Wurzel kommt sonst im Sabäischen nicht vor.

Z. 2 lässt verschiedene Deutungen zu. בעלי könnte Dual von בעל « Herr » oder Präposition sein. In beiden Fällen möchte man das folgende Wort zu בי]תהמו ergänzen.

Z. 4: *und sie stellten ihr Haus in den Schutz des ...*

29.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1639. Graugelber splitteriger Kalk. 67 × 33 cm, rechts und links abgebrochen. Reliefschrift.

...]ל | יהנף | בן | ...

. . . l Juhanīf, Sohn . . .

Es handelt sich um ein Bruchstück von einer vermutlich einzeiligen Bauinschrift mit ungewöhnlich grossen Monumentalbuchstaben.

Der Beiname יהנף, eine Imperfektbildung vom Kausativstamm der Wurzel נוף, war bisher nicht belegt. Dagegen ist von der gleichen Wurzel die entsprechende Bildung des Grundstammes, ינף, auf Münzen auch in der griechischen Transskription Ιαναaφ bekannt.

30.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1641. Weissgelber Kalkstein. 42 × 30 cm, rechts abgebrochen.

Von der Inschrift, die vermutlich wie z.B. O.M. Inv.–Nr. 7611 (bei M. Hartmann, *OLZ.* 1908, Nr. 6, Tafel zu Spalte 269/70) nur aus einem Wort bestand, ist nur das Schluss–ן erhalten. Links davon befindet sich in einem rechteckigen Feld, das von der Schriftfläche durch eine schmale Leiste getrennt ist, die in versenktem Relief ausgeführte Darstellung einer zweihenkeligen Amphora mit Deckel. Das Motiv des Kruges, das uns auch sonst mehrfach auf sabäischen Denkmälern — und zwar meist auf Grabsteinen — begegnet, wird von Grimme, *Muséon* 1932 S. 109 ff. mit dem vorislamischen Grabkult in Verbindung gebracht. Ob auch im vorliegenden Falle die Deutung

als Symbol des Totenkults zutrifft und unser Fragment also von einem Grab oder Grabbau herrührt, wird sich mit Sicherheit kaum sagen lassen.

31.

Inv.-Nr. 31. 300: 1635. Graugelber Kalkstein. 34 × 19 cm, auf allen Seiten abgebrochen. Reliefschrift.

...[𐩬 | 𐩥𐩥𐩠𐩨𐩱]𐩡 | ... ...[ן | ווהבא]ל | ...

.. | [𐩨𐩧𐩵𐩱 | 𐩩]𐩱𐩡𐩨 | 𐩧𐩺𐩣𐩣 .. | [ברדא | ת]אלב | רימם

...n und Wahb'[īl...

...mit der Hilfe des T [a'lab Rijām[m]

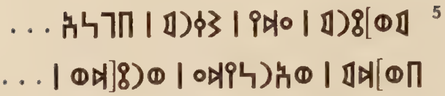
Fragment einer Bauinschrift.

Z. 1. Der erste Name oder Beiname endete auf 𐩬. Der zweite Name ist von uns zu והבא]ל ergänzt worden, doch wäre auch והבא]ום möglich.

Z. 2. Die Erwähnung des Gottes Ta'lab macht die Herkunft des Bruchstückes aus Šibām Suhaim wahrscheinlich.

32.

Inv.-Nr. 31. 300: 1617. Kalksandstein. 32 × 33 cm, oben und unten vollständig, rechts wird nur wenig, links dagegen etwas mehr fehlen. Die Schrift weist zum Teil ältere Formen auf, vgl. besonders das ב, das ח, und das ר.



או]שאל | ובניהו | מאוש[....וא

חי]המו | והבם | ולחיעת̄ת...

אד]ם | בן | גדנם | קניו | וב[...

.. ו]ד̄ן | קברן | חרב | וכל | פ[...בן

[5] מו]ת̄רם | עדי | שׁקרם | בגנא...

בו]דם | וארנידע | ורת[ד̄ו | ...

[1] *Au]s'īl und seine beiden Söhne Ma'was[ᵐ und . . . . . und]* [2] *ihre [Brüder] Wahbᵐ und Liḥaj'att[. . . . . .* [3], *Klien]ten des bin Ǧadanᵐ, haben erworben und ge[baut und . . . . .]* [4] *dieses Grab Ḥarab und alle[. . . . . . vom* [5] *Fun]dament bis zur Spitze in der Ummauerung [. . . . . .* [6] *mit Wad]dᵐ und?, und sie stellten [ihr Grab Ḥarab in den Schutz des 'Aṯtar Šāriqān].*

Z. 1. Wenn die Ergänzung des ersten Namens richtig ist, läge hier ein weiteres Beispiel der von Griffini beobachteten *alliterazione onomastica* vor (vgl. MM, *Sab. Inschr.* S. 28 Anm. 1).

Z. 3. Die Stifter der Inschrift bezeichnen sich als Klienten der bekannten Adelssippe der banū Ǧadan. Über diese haben zuletzt MM, *Himjar. Inschr.* S. 25 ff. gehandelt.

Z. 4. Das Nomen am Ende der Zeile ist nicht mit Sicherheit zu ergänzen.

Z. 6. In den beiden Wörtern vor der רת̄ד – Formel wird man nach der Analogie anderer Inschriften Eigennamen und im besonderen Götternamen vermuten dürfen. ו]דם ist unschwer zu ergänzen. ארנידע kommt sonst — und zwar als Göttername — nur noch in einer minäischen Inschrift des Museo Nazionale in Rom vor (Ansaldi, *Il Jemen nella storia e nella leggenda,* Abb. 96). Die Etymologie des Namens ist unklar; er scheint als zweites Element das bekannte ידע zu enthalten. Zu ארן vgl. B. Moritz, *Edomitische Genealogien* I, *ZATW* N. F. III, 19.6, S. 93.

33.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1627. Graugelber Kalkstein. 24 × 11 cm, nur oben abgebrochen, sonst vollständig.

[𐩨𐩬𐩺 | ....]
𐩫𐩦𐩢𐩩 | 𐩠𐩤𐩬𐩺𐩺 | 𐩱𐩡𐩣𐩤𐩠 | 𐩨𐩲𐩡
𐩱𐩥𐩣 | 𐩣𐩻𐩡𐩬 | 𐩹𐩹𐩠𐩨𐩬 | 𐩡𐩥𐩰𐩺 | 𐩨𐩬
𐩠𐩣𐩺 | 𐩲𐩣𐩱𐩬𐩪 | 𐩥𐩨𐩬𐩺 | 𐩫𐩦𐩢𐩩

[בני | ....]
כשחת | הקניי | אלמקה | בעל
אום | מת̄לן | ד̄ד̄הבן | לופי | בנ
המי | עמאנשׂ | ובני | כשחת

[1] . . . . *beide Angehörige der Sippe*] [2] *Kašḥat, haben dargebracht dem Almaqah, Herrn von* [3] *Awwām, das Bild von Gold zum Wohl ihres* [4] *Sohnes ʿAmmīʾanas und der banū Kašḥat.*

Z. 1. Die Dualformen in Z. 2 und 4 lassen darauf schliessen, dass am Anfang der Inschrift die Namen von zwei Personen zu ergänzen sind.

Z. 2. Die banū Kašḥat werden sonst nur noch in der Inschrift CI 435$_4$ (aus Marib) genannt.

Z. 3f. Unsere Inschrift gehört zu den sogenannten « Polyandrie »-Texten, s. oben zu Nr. 12 Z. 1f.

34.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1624. Rötlichgelber kristalliner Kalk. 39 × 34 cm, auf allen Seiten abgebrochen. In paläographischer Hinsicht steht unser Stein den Inschriften der jüngsten Periode nahe, vgl. besonders die Formen des ב und des שׁ. Bemerkenswert ist ferner die eigenartige Form des ו.

| 𐩥𐩱𐩭𐩠𐩥 | 𐩨𐩠 . .

𐩤𐩦𐩨 | 𐩥𐩢𐩼𐩺𐩬 | 𐩡𐩲𐩻𐩩𐩧 | 𐩨 . .

𐩰𐩺 | 𐩥𐩮𐩢 | 𐩣𐩤𐩺𐩣𐩩𐩠𐩣𐩥 | 𐩱𐩢 .

𐩱𐩬𐩻𐩣 | 𐩥𐩤𐩬𐩺𐩣 | . .

𐩬𐩲𐩣𐩩 | 𐩥𐩩

| ואחׄהו | בה . .

קשב | וחטׄין | לעתׄתר | ב . .

פי | וצח | מקימתהמו | אח.

אנתׄם | וקנים | . .

נעמת | ות

(Fortsetzung folgt.)

Raziana II.

Paul Kraus – Paris

Extraits du *kitāb aʿlām al–nubuwwa* d'Abū Ḥātim al–Rāzī.

(*Suite* *)

وممّا ذكره ايضا فى كتابه واحتجّ به قال: إنّ اهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول وشدّدوا فيه ونهوا عنه ورووا عن رؤسائهم أخبارًا توجب عليهم ترك النظر ديانةً وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التى رووها. من ذلك ما رووه عن أسلافهم أنّ الجدل فى الدين والمراء فيه كفر، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس، ولا تتفكّروا فى الله وتفكّروا فى خلقه، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه، وإيّاكم والتعمّق فإنّ من كان قبلكم هلك بالتعمّق، وذكر نحو هذا.

ثم قال: إن سُئل اهل هذه الدعوى عن الدليل على صحّة دعواهم استطاروا وغضبوا وهدروا دم من يطالبهم بذلك ونهوا عن النظر وحرضوا على قتل مخالفيهم. فمن اجل ذلك اندفن الحقّ أشدّ اندفان وانكتم أشدّ انكتام.

قال الملحد: وإنما أتوا فى هذا الباب من طول الألف لمذهبهم ومرّ الأيّام والعادة واغترارهم بلحى التيوس المتصدّرين فى المجالس

---

10 وحرّضوا : وحذروا ms.

* Cf. *Orientalia* N. S. V, pp. 35 ss.

يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات وحدّثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان وبرواياتهم الأخبار المتناقضة. من ذلك آثار توجب خلق القران وأخرى تنفى ذلك، وأخبار فى تقديم علىّ وأخرى فى تقديم غيره، وآثار تنفى القدر وأخرى تنفى الإجبار وآثار فى التشبيه. ذكرها الملحد وكرهنا تطويل الكتاب بها.

وقال الملحد: إنما غرّهم طول لحى التيوس وبياض ثياب المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان وطول المدّة حتى صار طبعًا وعادةً. هذا كلام الملحد واحتجاجه فى هذا الباب.

III (p. 39)

وأمّا الأخبار الصحيحة فمنها ما يشكل معناها ومنها ما يقع فيها النسخ. فأمّا ما يشكل معناها فكثيرة ومن لا يعرف معانيها يقدّر فيها التناقض. ومنها ما يقع فيها الزيادة والنقصان ويوهَّم فيها المحدِّث ويغلَّط مثل الحديث الذى احتجّ به الملحد وعابه وطعن على النبىّ صلى الله عليه وآله قوله: رأيت ربّى فى أحسن صورة ووضع يده بين كتفىّ حتى وجدت برد انامله بين ثندوتىّ. فإنه صلى الله عليه وآله إنما أراد أنه رآه فى المنام لم يُروَ أنه رآه فى اليقظة. وكيف يجوز أن يقول أنه رأى ربّه والله عزّ وجلّ يقول: لا تُدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. فأراد عليه السلام أنه رآه فى المنام.

8 Sourate 6, 103.

IV (p. 41-42)

فهكذا هو من الحديث الذى ذكره الملحد وقال: إنّ فى التورية أنّ القديم الأيّام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية. فعاب الملحد هذا وأشباهه ممّا رأوه الأنبياء فى مناماتهم. وهذه الرؤيا أراد الله عزّ

وجلّ ان يوحى بها الى دانيال ليخبر بما يكون فى العالم، فأخبر بذلك وصحّ ما ذكره وذكر فى هذه الرؤيا أخبار ملوك كانوا بعده وما يحدث من أمورهم وممالكهم يطول شرحها.

V (p. 45)

ولكن الملحد أراد أن يستظهر بهذه الدعاوى ويحتجّ بما لا حجّة له فى إبطال النبوّة. ولو وجد الملحد على اعتقاده وأصل مقالته أتباعًا يكون لهم أدنى عدد لكانوا لا يخلون من هذه الأخلاق التى قد جُبل عليها عوامّ الناس، لأنّ الجمع اذا كثر لم يخل من هذه الطبقات. ولكن الملحد لم يجد من تابعه على مقالته وأصل اعتقاده إلّا من ينقص عددهم عن عدد أصابعه، ومع ذلك فقد ماتت مقالته قبل موته إذ كان الباطل لا قوام له ولا ثبات كما قال الله تعالى: ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار.

7 Sourate 14, 26.

VI (p. 46)

وأمّا قوله: اغترّوا بطول لحى التيوس الذين يمزقون حلوقهم بالزور والبهتان وروايات الأخبار المتناقضة التى ذكرها، وإنهم اغترّوا بكثرة الحمقى المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان وطول المدّة حتى صار طبعًا وعادةً، وإنهم يفعلون ذلك ليبلغوا مبلغ رؤسائهم التيوس.، فليس فى هذا الكلام فائدة ولا حجّة بل جنس من الحمق والسفاهة. ولو شئنا لقابلناه بمثله وطوّلنا القول بصفته وصفة أمثاله من الملحدين الذين هم فى مثل أخلاق القردة والخنازير. ولكنّا نكره أن نجرى مجراه فى باب السفاهة والحمق فنكون قد نهينا عن شىء وآتيناه كما قال الله تعالى: أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون *.

9 Sourate 2, 44.

VII (p. 48-50)

وأمّا قوله فى الضعفاء من الرجال والنساء والصبيان واجتماعهم على رؤساء اهل الملّة فإنّ هذه الطبقات من الناس إن كانت أنفسهم لا تتخلّص من كدورة هذا العالم حتى ينظروا فى الفلسفة على ما ادّعاه الملحد فإنّ الحكيم الرحيم قد ظلمهم – تعالى عن ذلك – حين لم يرزقهم عقولاً تامّةً قويّةً تضبط الفلسفة وتقدر على النظر فيها حتى تتخلّص من كدورة هذا العالم. ولا يجوز فى حكمته وعلمه أن يُعين هذه الأنفس على أن تتجبّل فى هذا العالم وتتّحد بهذه الأجساد الكدرة وتقع فى هذا البلاء العظيم فيلزمون النظر فى أمور يعجزون عنها ويكلّفون طلب ما لا يطيقونه فإذا لم يفعلوا يتركهم يكرّرون فى هذا العالم ويشقون فيه على اصل مقالة الملحد. وهذا ظلم – تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا – لأنّا نجد دهماء الناس فى هذه الأقاليم التى نشاهدها وكافّة الأمم فى سائر الأقاليم والجزائر من اهل الألسنة المختلفة لا يدرون ما الفلسفة ولا يعرفون حقيقتها وكيفيّتها فضلاً عن النظر فيها إلّا قليل من الناس من اهل اللغة العربيّة او اليونانيّة، ولو عُدّوا لسهل تعدادهم. وسائر الخلائق سبيلهم ما قد ذكرنا ونعتدّ فى ذلك بما نشاهده. فأين الفلسفة بلسان الفرس وبلغاتها المختلفة فى بلدانها! وهكذا سبيل سائر الأمم.

فأمّا النساء والصغار من الناس الذين لم يبلغوا الاستعباد والضعفاء من البالغين فى جميع الأمصار والمدن فيما قرب وبعد فأنت يائس منقطع الرجاء أن يرتاضوا بالفلسفة او تبلغها عقولهم. فإنّا لا نجد فيلسوفاتٍ ولا ولدانًا ولا ضعفاء من الناس متفلسفين والموت يجرى عليهم، وحكم الأمم التي فى أطراف الأرض من أصناف العجم مثل الديلم والترك والزنج والحبشة وسائر الأقاليم حكم من نشاهده. فإن كان الحكيم الرحيم حرمهم ذلك ومنعهم تلك القوة وبخل عليهم بتلك الآلة حتى عجزوا عن النظر فى الفلسفة ثم إذا ماتوا يُعينهم على التجبّل فى هذا العالم والعود اليه على

مذهب الملحد أنهم يكرّرون فيه ابدًا حتى ينظروا فى الفلسفة فتصفو أنفسهم فإنّ هذا ظلم غير جائز فى حكمة الحكيم ورحمة الرحيم حين لم يُلهمهم كافةً ما يحتاجون اليه فى امر دينهم ودنياهم طبعًا وفطنةً وقد اختار لهم أعسر الأمور وحرمهم أيسرها. وهو خلاف ما ادّعاه الملحد أنّ الحكيم اختار لهم أيسر الأمور ولم يكلّفهم الأعسر وألهمهم هذه الأسباب طبعًا، وزعم أنه لا يجوز فى حكمة الناظر لخلقه إذا وجد السبيل الى أيسر الأمور أن يكلّفه عباده فيدع ذلك ويكلّفهم الأعسر، يريد بذلك أنه لم يكلّفهم طاعة الأنبياء والرسل فإنه أعسر الأمور ولكن ألهمهم ما يحتاجون اليه ليُدركوه بطباعهم. فأين ما ألهم هؤلاء الضعفاء من الرجال والنساء والولدان وهذه الأمم التى ذكرناها! أوليس ما يدين به اهل الشريعة أولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم وأيسر الأمور التى اختارها لبريّته؟

VIII (p. 52-53)

وأمّا قوله: الآن ننظر فى كلام القوم ومناقضته – يعنى بذلك كلام الأنبياء عليهم السلام – وقال: زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس. ومانى وزرهشت خالفا موسى وعيسى ومحمد فى القديم وكون العالم وسبب الخير والشرّ، ومانى خالف زرهشت فى الكونين وعالمهما. ومحمد زعم أنّ المسيح لم يُقتل واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصلب. وذكر هذه الأبواب وخلطها بحشو كثير من دعاوى المجوس والثنويّة وبِدَعهم.

ثم قال: إنّ اليهود قالت إنّ موسى قال إنّ الله قديم غير مصنوع ولا مؤلَّف وانه لا تنفعه المنافع ولا تضرّه المضارّ، وإنّ فى التورية أن يوضع الشحم على النار لترويح سنة الربّ سبحانه (أن يوضع الشحم على النار ليشمّ الريح منه الرب)، وإنّ فى التورية أنه قديم الأيّام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية، وفيها «ما لكم تقرّبون الىّ كل عرجاء وعوراء أتُراكم لو أهديتم ذلك الى أصدقاءكم ما قبلوه الاّ صحيحًا»، وفيها «اتّخذوا

لى بساطًا من ابريشم دقيق الصنعة وخوانًا من خشب الشمشاد ». ثمّ قال الملحد : هذا بكلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام الغنىّ الحميد . وذكر أشياء كثيرةً ممّا هى فى التورية وعابها .

قال : زعمت النصارى أنّ عيسى قديم غير مربوب وأنه قال « جئت لأتمّ التورية » ثم نسخ شرائعها وبدل قوانينها وأحكامها . وإنّ النصارى زعمت أنه أب وابن وروح القدس .

وذكر ما تدّعيه المجوس عن زرهشت فى باب اهرمن وما ادّعاه مانى فى أنّ الكلمة انفصلت من الأب ومزقت الشياطين وقتلت ، وأنّ السماء من جلود الشياطين وأنّ الرعد جرجرة العفاريت وأنّ الزلزلة تحرّك الشياطين تحت الأرض ، وأن مانى رفع سابور الذى عمل له الشابرقان فى الجوّ وأخفاه حينًا هناك ، وأنّ مانى كان يختطف من بين أيديهم بروحه يحاذى به عين الشمس فمهما مكث ساعةً وربّما مكث أيّامًا . فأورد مثل هذه المحالات التى ابتدعها المبتدعون فى المجوسيّة والمانيّة وخلطها بما فى الكتب المنزّلة وآثار الأنبياء وأضافها الى رسل الله الطاهرين الذين هم بُرَآء من كل ذلك وزعم أنّ هذا من رسومهم وأنّ هذا اختلاف وتناقُض فى كلامهم واحتجّ بذلك فى دفع النبوّة ، وأراد أن يستظهر بهذه المخاريق والخرافات ويقوّى كلامه بهذه الأباطيل والسخافات . ولعمرى قد افتقر من أراد أن يُطفئ نور الله بالمحالات التى تدّعيها المانيّة والزنادقة وغيرهم من الضُلّال فى كل أمر . والله متمّ نوره ولو كره الكافرون .

---

10 peut-être faut-il lire شمة. — 32 Sourate 61, 8.

IX (p. 92-93)

فتدبّر رحمك الله ما قد شرحته لك بعين النصفة واجتنب العناد والبغى وآنظر فى سنن الأنبياء عليهم السلام ورسومهم وشرائعهم لتعرف مرادهم ولتعلم لِما ذا قصدوا وإلى ما دعوا وليزول الشكّ والشبهة عن قلبك

ولنعلم أنّ الملحدين حين عابوهم بالاختلاف فى ظاهر شرائعهم قد ضلّوا عن سبيل الهدى لِما جهلوا هذا الباب ولم يعلموا أنّ تحت شرائعهم الظاهرة المختلفة ألفاظها معانىَ تؤلّف بينها ، فعند ذلك ادّعوا عليهم التناقض كما ادّعى الملحد فى كتابه أنّ محمدًا صلى الله عليه وآله خالف موسى وعيسى وأنّ بعضهم خالفوا بعضًا ، وقال : إنّ كتاب محمد صلى الله عليه وآله هو مملوء من التناقض . وذكر ما فى التورية من ظاهر ما رسمه موسى عليه السلام فى ذكر البساط والخوان ووضع الشحم والشرب على النار لسنة الربّ ، وأنه عتيق الأيّام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية ، وما ذكر عن رُواة الحديث وأعلام الأمّة ونسبهم الى الجهل وذكرهم بالتسبيح لروايتهم الأخبار التى ادّعى عليها التناقض والتى تدلّ على التشبيه ، مثل ما رُوى عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنه قال : رأيت ربّى فى أحسن صورة ووضع يده بين كتفىّ حتى وجدت برد أنامله بين ثندوتىّ ، وما فى القرآن من الآيات التى ظاهر ألفاظها يدلّ على التشبيه مثل قوله عز وجل : الرحمن على العرش استوى ، وقوله : ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية ، وقوله : الذين يحملون العرش ومن حوله ، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله : جانب العرش على منكب اسرافيل وإنه ليئطّ أطيط الرحل الجديد ، هذا الى غير ذلك ممّا أورده الملحد فى كتابه وشنع به وذكر أنه تناقض وخرافات . ولعمرى لو كان ما رسمه الأنبياء عليهم السلام فى شرائعهم وما نطقت به كتبهم من عند غير الله عزّ وجلّ وكان ظاهرًا لا معانى له ولا تأويل لكان الأمر على ما ادّعاه الملحد .

---

11 lire لشمة? — 17 Sourate 20, 4. — Sourate 69, 17. — 18 Sourate 40, 7.

X (p. 99)

فقد ذُكر فى التورية نحو هذه الصفات فى باب اتّخاذه قبّة الزمان وآلاتها والتابوت وغير ذلك والمنارة وآلاتها . وذكرنا هذه على الاختصار فإنّ لكلّ شىء ممّا ذكرنا صفات طويلة ولعل هذه الصفات فى التورية تكون

فى طول سورة البقرة. فذكرنا هذا المقدار لأنّ الملحد ذكر البساط من ابريشم والشحم والشرب واستفظعه وعاب فعل موسى عليه السلام جهلاً منه ولم يعلم أنّ موسى حين اتّخذ هذه الأسباب ضرب بها الأمثال كما قلنا. فزعم أنها خرافات واتّخذها هزوًا ولعبًا واستظهر بدعوى المانيّة أنّ موسى عليه السلام كان من رسل الشياطين. وقال: من عُنِى بذلك فليقرأ سفر الأسفار(!) الذى للمانيّه فإنه يطّلع على عجائب من قولهم فى اليهوديّة من لدن ابراهيم الى زمن عيسى عليه السلام. وهل قالت المانيّة بجهلهم فى ذلك إلّا مثل ما قاله الملحد بقلّة معرفته حين عاب هذه الأسباب التى فى التورية وزعم أنها خرافات جهلاً منه بمراد موسى عليه السلام فى ذلك وفيما ضرب فيها من الأمثال؛ فعدّ الملحد ذلك سخفًا وخرافات وانما هى أمثال تحتها معانٍ غامضة يعلمها حكماء الديانة الذين يعرفون معانى كلام الأنبياء عليهم السلام.

XI (p. 124-5)

ثمّ يقول: قد والله تعجّبنا من قولكم إنّ القرآن هو معجز وهو مملوء من التناقض وهو أساطير الأوّلين وهى خرافات. فكم بين هذه الاختلافات التى بين هولاء التى ابتدعوها بآرائهم التى إن نظر فيها ناظر غير مستبصر بهذه الأمور مستحكم فى امر الديانة قادته الى العمى وأوقفته فى الحيرة وبين الاختلافات التى ذكرها الملحد وعاب بها الأنبياء عليهم السلام التى وضعوها على الحكمة وهى أمثال مضروبة إذا كُشف عن معانيها اعتدل منها النظام وقامت بها الحدود والأحكام وظهر صدق الأنبياء عليهم السلام. وأىّ الفريقين أكذب الذين يمزقون حلوقهم بما زعم الملحد أنه الزور والبهتان يحدّثنا فلان عن فلان عن محمد صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله عزّ وجلّ أنه قال: إنّى أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدنى وأقم الصلوة لذكرى إنّ الساعة آتية أكاد أُخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فأخبر

بان الله عزّ وجلّ واحد لا اله غيره وأمر بعبادته وحثّ على طاعته وحذّر مجيئ القيامة وما يكون من المجازاة بالأعمال ووعد وأوعد بالثواب والعقاب، أو الذى يقول حدّثنى طبعى عن نفسى عن عقلى أنه عاين ما كان قبل حدث العالم فرأى النفس والهيولى والمكان والزمان قديمةً مع البارئ عزّ وجلّ وأنّ النفس اشتهت أن تتجبّل فى هذا العالم فأعانها البارئ وأنه لولا ذلك لما كان هذا العالم وأنه لا بعث ولا ثواب ولا عقاب وأنّ الناس مهمَلين كبهائم الأنعام وأنه لا فضل للبشر على سائر الحيوان ولا أمر ولا نهى وأنّ عقلى حدّثنى أنه يبلغ علم ما كان قبل حدث العالم وما يكون بعد فنائه ويبلغ علم سرائر الخليقة كلّه من أوّل الدهر الى آخره وأنه لا حاجة الى معلّم بعلّمه فانه قد استوى مع الله فى العلم بجميع الخلائق وكيف خلقها وكيف طبعت وما فيها من الصلاح والفساد والضرّ والنفع وأن عقله يدرك علم ذلك إذا شاء ونظر فيه وبحث عنه. فأىّ الفريقين أولى بان يسمَى كذّابًا وأنه يدّعى الزور والبهتان!

10-11 Sourate 20, 14-15.

XII (p. 136-7)

ونعوذ بالله أن يكون كذلك بل الأمر كما قال الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه لبعض الملحدين: ان كان الأمر كما تقولون وليس كما تقولون فقد نجونا ونجوتم، وان كان الأمر كما نقول وهو كما نقول فقد نجونا وهلكتم. ونقول: إنّ الله عزّ وجلّ لم ينشئ هذا الخلق لعبًا ولا خلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ولا بعث النبيّين عبثا ولا ترك الناس سُدى، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار.

وأمّا قول الملحد إنّ القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح عليه السلام لأنّ اليهود والنصارى يقولون إنّ المسيح قُتل وصلب

والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأنّ الله رفعه اليه ، فإنّا نقول : إنّ الذى فى القرآن هو حقّ وصدق وهو مثل ضربه الله يعرف تأويله اهل العلم من الأمّة .

XIII (p. 138-9)

قال الملحد : رأينا اعتماد المقلّدين فى اعتقادهم صحّة مذاهبهم على تصديق أسلافهم وتعظيم أئمّتهم وكثرة مساعديهم - يعنى بذلك اهل الاسلام . ثم قال : إن كان ذلك حقًّا لهذه العلّة فكذلك سبيل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من اهل الملل لأنّ سبيلهم فى ذلك سبيل اهل الإسلام . وإن كان من جهة القهر والغلبة فكذلك لهذه الملل مثل ذلك ، كغلبة النصارى بروميّة واليهود بخزر والمجوس فى بعض الجبال والمانيّة بالصين والترك والبراهمة بالهند وكغلبة المسلمين بالعراق والحجاز والشأم وخراسان وسائر البلدان . فإنّ النصرانيّة حقّ بروميّة وباطل فى سائر البلدان ، كذلك اليهوديّة حقّ بالخزر وباطل فى سائر البلدان ، والمجوسية حقّ أيّام الأكاسرة وباطل فى دولة الاسلام . وإن وجب ذلك وجب أن يكون الشىء حقًّا باطلًا وهذا خلف . هذا قول الملحد .

XIV (p. 144-6)

قال الملحد : أخبرونا هل يكون مصيبًا من وجد الى امر طريقين فسلك الأطول منهما والأوعر ؟ وهل يكون مرشدًا للأفضل والأصلح من يجد الى تعريف شىء من وجهين سبيلًا فيعرّفه من أعسرهما وأبعدهما وأكثرهما ريبًا وشكوكًا وجلبًا لسوء العواقب ويدع ما خالف هذه الوجوه ؟ فان قلتم لا قلنا : فهلّا ألهم الله عباده معرفة منافعهم ومضارّهم فى عاجلهم وآجلهم وترك احتياج بعضهم الى بعض ؟ فإنّا نرى ذلك قد أهلك كثيرًا من الناس وأدخل عليهم أعظم البلاء فى عاجلهم بالعيان وفى آجلهم . أمّا فى عاجلهم فلتصديق كل أمّة إمامها وضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف واجتهادهم فى ذلك . وقال : لولا ما انعقد بين الناس من أسباب

الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا لأنّ المنازعات تقع إمّا لعاجل وإمّا لآجل. وأورد كلاماً طويلاً فى هذا الباب ولكن هذه جملته.

وقال ايضا: إن قلتم إنّ المجاذبات والمحاربات من أجل إيثارهم أعراض الدنيا قلنا لكم: هل رأيتم احدًا آثر القليل على الكثير إلا لشك منه فى نيل الكثير؟ فإن قلتم نعم كابرتم، وإن قلتم لا فكذلك إيثار المؤثر لأعراض الدنيا وشهواتها على الأمور الجليلة والثواب العظيم القدر ⟨الذى⟩ يعجز الواصفون عنه ليس ذلك إلّا لشك منه فى نيل ذلك الكثير العظيم الدائم الذى يعجز الواصفون عنه، كما نرى الرجل يؤثر المائة الدينار على الألف إذا خاف فوت المائه والألف، وإذا كان مستيقنًا أنه يصل الى الألف مع ترك المائة فإنه لا يرى أخذ المائة. قال: وكذلك لو أنّ الناس أخلصوا اليقين بقول أئمّتكم فيما وعدوهم من الثواب الجزيل لما آثروا القليل من عاجلهم على الكثير من آجلهم.

قال: وفيما جعل بعض الخلق أئمّةً لبعض وهو إشلاء بعضهم على بعض وكثرة الهرج والفساد والتهالك. وليس يجوز هذا فى حكمة الحكيم بل الأفضل والأعمّ للنفع أن يلهم الناس معرفة منافعهم ومضارّهم ويركّب ذلك فى طباعهم كما ركّب فى طبائع البهائم. فإنّا نرى البهائم بطباعها وبضروب من الروائح تعرف كثيرًا من الأشياء التى لا توافقها. فهلّا جعل الناس كذلك إذ كان ذلك فى طباعهم ممكنًا؟ فإنّ ذلك أعمّ نفعًا وأحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمّةً لبعض.

هذا قول الملحد وحذفت الكثير منه تركًا للتطويل وذكرت النكت منه.

XV (p. 152 4)

قال الملحد فى باب المعجزات جعله سؤالاً وجوابًا وضعّف فيه حجج من ادّعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام واحتجّ بكلام واهٍ نترك القول به ونختصّ بالنكت التى ادّعاها. ونذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه وآله ومعجزاته التى ليس فى وسع البشر أن يأتوا بمثلها إلّا بتأييد

من الله عزّ وجلّ وهى على وجوه كثيرة فنذكر من كل وجه شيئًا على الاختصار دون ذكر الجميع ؛ لأنّا إن ذكرناها بأسرها ذهب الكتاب عنها وطال القول بها لأنها كثيرة جدًّا وقد اتّفقت عليها الأمّة وشاهدها المؤمن والكافر وأخذها الخلف عن السلف. وليس قول الملحد بحجّة حين زعم أنّ أعلام محمد صلى الله عليه وآله نقلها واحد واثنان وثلثة ويجوز عليهم التواطؤ ؛ لأنّ أكثرها ما قد شاهدها عدد كثير من المسلمين والكافرين ولا يجوز عليهم التواطؤ ، وأكثرها برهانها واضح وشاهدها عدل قائم لا مدفع له. ولكنّا لا نحتجّ عليه بما يقدر الملحد على دفعه وإنكاره وإنما نذكرها ليكون لها فى الكتابة رسم ؛ فإنّ الناظر فى كتابنا هذا لا يخلو من أن يكون موافقًا او مخالفًا : فأمّا الموافق فإنّ الله عزّ وجلّ يزيده بذلك إيمانًا وتصديقًا ، ولعلّ بعض المخالفين يوفّقه الله للرشد والهداية. ثم نكشف بعد ذكرها عمّا فى القرآن العظيم من المعجزة الكبيرة التى هى حجّة أكيدة على الملحدين وبرهان واضح منير لا يقدر على دفعه إلّا مباهت مكابر ؛ لأنه عَلَم قائم فى العالم وليست سبيله سبيل الدلائل والمعجزات التى قد سلفت ويقدر الملحدون أن ينكروها ويدّعون أنه يجوز عليها التواطؤ وانهم لم يشاهدوها ولا يقبلون دعاوينا فيها إلّا ببراهين حاضرة كما قاله الملحد فى كتابه وكما ادّعى أنّ مثل هذه الأسباب قد كانت ممّن لم يدّع النبوّة ؛ ثم ذكر عمل أصحاب الخفّة والشعبذة كالرقص على الأرسان والدوران على الأسنّة فوق الرماح وكلام القافة والكُهّان وسحر السَحَرة وغير ذلك ممّا ادّعاه وعارض به من يدّعى المعجزات من الأنبياء عليهم السلام. ثم قال : انكم تدّعون أنّ المعجزة قائمة موجودة – وهو القرآن – وتقولون «من أنكر ذلك فليأت بمثله». وقال : نحن نأتيكم بألف مثله. وسوف نشرح ما فى القرآن العظيم من المعجزات حتى يعلم الملحدون أنه لا يقدر اهل الأرض أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا ، وبالله الحول والقوة.

XVI (p. 185)

ولكنّا نقول فى جواب قول الملحد فى شأن القرآن وما طالب به محمد صلى الله عليه وآله العرب أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه، فقال الملحد: إنكم تدّعون أنّ المعجزة قائمة موجودة – وهى القرآن – وتقولون «من أنكر ذلك فليأت بمثله». ثم قال: إن أردتم بمثله فى الوجوه التى يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والسجعاء والشعراء وما هو أطلق منه ألفاظًا وأشدّ اختصارًا فى المعانى وأبلغ أداءً وعبارةً وأشكل سجعًا فإن لم ترضوا بذلك فإنّا نطالبكم بالمثل الذى تطالبونا به. ثم قال على أثر هذا الكلام: قد والله تعجّبنا من قولهم فى كلام هو فى حكاية أساطير الأوّلين مملوًّا مع ذلك تناقضًا من غير أن تكون فيه فائدة او بيّنة على شىء، ثم يقولون «فاءتوا بمثل هذا». هذا قول الملحد.

XVII (p. 186-7)

ثم قال: وأيم الله لو وجب أن يكون كتاب حجّةً لكانت كتب اصول الهندسة والمجسطى الذى يؤدّى الى معرفة حركات الفلك والكواكب ونحو كتب المنطق وكتب الطبّ الذى فيه علوم مصلحة للأبدان أولى بالحجّة ممّا لا يفيد نفعًا ولا ضرًّا ولا يكشف مستورًا – يعنى به القرآن العظيم – وقال ايضا: ومن ذا يعجز عن تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلّا دعاوى أنّ ذلك حجّة؟ وهذا باب إذا دعا اليه الخصم سلّمناه وتركناه وما قد حلّ به من سكر الهوى والغفلة مع ما إنّا نأتيه بأفضل منه من الشعر الجيّد والخطب البليغة والرسائل البديعة ممّا هو أفصح وأطلق وأسجع منه. وهذه معانى تفاضُل الكلام فى ذاته، فأمّا تفاضُل الكلام على الكتاب فلأمور كثيرة فيها منافع كثيرة وليس فى القرآن شىء من ذلك الفضل إنما هو فى باب الكلام والقرآن خلو من هذه التى ذكرناها.

هذا قول الملحد لعنه الله واحتجاجه وطعنه على القرآن الذى هو كتاب محمد صلى الله عليه وآله ومعجزته وكلام الله.

XVIII (p. 216)

وهذا هو المثل الذى طالبَنا به الملحد فى كتابه فقال: إنّا نطالبكم بالمثل الذى تزعمون أنّا لا نقدر أن نأتى به، لا ما قاله الملحد إنّ شعر الشعراء وخطب البلغاء وسجع الكُهّان هى أفضل منه وإنّ القرآن خلو من هذه على ما زعم الملحد المعتوه وزعم أنه يأتى بألف مثله. وأىّ مثل يوجد للقرآن فى العالم مع ما قد وصفناه به من هذه القوة الشديدة وهذا الفضل العظيم؟ هيهات هيهات لا يوجد ذلك أبدا!...... وإنّ الملحد قد سخر بنفسه وغرّ بفهمه وتاه عقله حين زعم أنّ المجسطى وكتب الهندسة والطبّ والمنطق والنجوم أكثر نفعًا من القرآن وأنه ليس فى القرآن فائدة ولا نفع ولا ضرّ وأورد كلام المجانين الذين لا يعقلون ما يقولون. وقد كشفنا عمّا فى القرآن من النفع العظيم فى الدين والدنيا، فليكشف لنا الملحدون عن الذى فى المجسطى وكتب الهندسة والمنطق والنجوم من النفع سوى ما فيها من الآداب التى لا يجوز نفعها من يتعلّمها.

XIX (p. 232-3)

الآن بعد فراغنا من القول فى معجز محمد صلع وآله الذى هو القرآن العظيم وكشفنا عن الدلالة الكبيرة له القائمة فى العالم وتكرير القول بذلك لإيضاح المعانى التى فيه وتنوير الحجّة نقول فى جواب ما ادّعاه الملحد أنّ الفلاسفة استدركوا هذه العلوم بآرائهم واستنبطوها بدقّة نظرهم وأُلهموا ذلك بلطافة طبعهم يعنى ما فى كتب الطبّ من معرفة طبائع العقاقير والخصوصيّات التى فيها وما فى المجسطى وبطلميوس من معرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وما فيه من اللطائف والأحكام وما فى اقليدس من علم الهندسة والمساحات ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك ممّا فى هذه

الكتب ، فزعم الملحد أنّ ذلك كلّه باستنباط وإلهام وأنهم استغنوا عن أئمتنا فى ذلك يعنى الأنبياء عليهم السلام. ثم افتخر وقال: إنّ نفعها وضرّها أكثر من نفع كتب اهل الشرائع وضرّها وتحجّج بذلك. ثم قال: أخبرونا أين ما دلّت عليه أئمّتكم من التفرقة بين السموم والأغذية وأفعال العقاقير أرونا منه ورقةً واحدة كما نُقل عن بقراط وجالينوس الألف لا الآحاد وقد نفع الناس. وأرونا شيئًا من علوم حركات الفلك وعلله نُقل عن رجل من أئمّتكم او شيئًا من الطبائع اللطيفة الطريفة نحو الهندسة وغير ذلك من امر اللغات لم تكن معروفةً اخترعها أئمّتكم. ثم قال: إن قلتم إنّ هذا كلّه أخذ أصله من أئمّتنا قلنا: هذه دعوى غير صحيحة ولا مسلّمة لكم ، وإنّا لنعرف ما تدّعون أنه عن أئمّتكم وهو الضعف الوتح الذى شاع ذكره فى عوامّ الناس وخواصّهم. ثم قال: فإن قلتم فمن أين عرف الناس أفعال العقاقير فى الأبدان وحركة الفلك وبأىّ لغة تدعى الناس الى اختراع اللغات فانّ لنا فى ذلك أقاويل تستغنى عن أئمّتكم ، فمنها ما تكون مستخرجة على رسومها المعروفة المشهورة عند اهلها كالأرصاد للنجوم ومعرفة أفعال العقاقير فى الأبدان ومعرفة قوامها بالطعوم والأرابيح ، ومنها ما أخذت أوّلاً عن أوّل الى نهاية الزمان ، ومنها أن تكون معرفتها بالطبع كما يُحسن الإوزّ السباحة من غير تعليم من أئمّتكم ، ويدحض الاحتجاج الذى احتججتم به. هذا قول الملحد حكيته على وجهه.

XX (p. 234-6)

وأمّا هذه الكتب التى ذكرها وذكر أنها ⟨نقلت⟩ عن أئمّتهم فإنّا نقول: إنها من رسوم الحكماء الصادقين المؤيَّدين من الله عج وليس اسم أئمّتهم فيها إلّا عاريةً ، وهذه الأسماء التى نُسبت هذه الكتب اليها مثل جالينوس وبقراط واقليدس وبطلميوس وغير ذلك ممّا يشاكلها فهى أسماء كُنى بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب ، وهذه الكتب هى مبنيّة على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة. وقد كنت ناظرت

الملحد على أشياء هى فى كتاب بليناس وقد ذُكر لنا أنّ صاحب هذا الكتاب محدث وأنه كان فى هذه الشريعة وتسمّى بهذا الاسم ووضع هذا الكتاب – وقد ذكرنا شيئًا من كلامه والامثال التى ضربها فى كتابه – فذاكرت الملحد بذلك فقال: هذا هو صحيح وقد عرفناه واسم هذا الرجل فلان وكان أيّام المأمون وكان حكيمًا متفلسفًا. وهكذا كنّا سمعناه من غيره. فهذا الرجل سلك سبيل أولئك الحكماء والقدماء وتسمّى بهذا الاسم الذى يشاكل تلك الأسماء وكلامه من ذلك النوع ولكنه قد جوّد القول فى التوحيد وردّ على أصحاب الاثنين وسائر الملحدين وأثبت حدث العالم وأورد فى ذلك حججًا كثيرةً قويّةً ؛ ثم تكلّم فى كون العالم وعلى علل الأشياء وضرب أمثالاً كثيرةً منها سهلة تُلحق معانيها ومنها مستغلقة. وهكذا كان سبيل سائر الحكماء الذين تسمّوا بهذه الأسماء.

XXI (p. 244-6)

فهل رأيت أعمى قلبًا وأقلّ عقلاً ممّن يشبه سباحة الاوزّ بطبعه باستخراج علم الفلسفة ومعرفة حركات الفلك وطبائع العقاقير وسائر العلوم اللطيفة من الهندسة وغير ذلك؟ وهل رأيت أجهل ممّن زعم أنّ الناس استخرجوا هذه اللطائف واستغنوا عن أئمّتنا كما استغنى الاوزّ حين سبح بطبعه عن أئمّتنا؟ ثم يدّعى أنه فيلسوف العالم فى زمانه وحكيم اهل دهره ؛ ولعمرى لا تُنكر له هذه الدعوى مع هذا القياس وهذا التشبيه. ثم يعسر المسلمين ويقول مسلّمًا لهم ما قد حلّ بهم من آفة سكر العقل وغلبة الهوى. فأىّ سكر عقل وغلبة هوى أشدّ من سكر عقل صاحب هذا القياس وغلبة هواه! ونقول مسلّمًا له قياسه وفلسفته هذه التى أعمى الله قلبه فيها وأسكر عقله.

وأمّا قوله: أخبرونا بأىّ لغة وقّف أوّل إمّام من أئمتكم على اللغات وهل فى ذلك بدّ من الرجوع الى الإلهام على أنّ إمامًا لو عرف لغةً ثم أراد أن يعرّفها الناس لَمَا قدر على ذلك إذا لم تكن عندهم

سابقةً ؛ فليس بدّ من الرجوع الى الإلهام بتّةً بتّةً. هذا قول الملحد.

نقول فى جوابه: لا بدّ للملحد أن يقول بقدم العالم او حدثه. فإن ادّعى قدم العالم فقد ارتفع القول معه فى باب اللغات لأنها قديمة مع العالم على دعوى من ادّعى قدم العالم وانقطع القول فى باب الإلهام والتعلّم. وإن أقرّ بحدث العالم قلنا: إنّ محدث العالم لمّا خلق هذا البشر علّمه اللغات كما قلنا إنه عزّ وجلّ علّم آدم الأسماء كلّها ؛ وجائز أن يكون علّمه جميع اللغات فعلّم هو ولده ؛ وجائز أن يكون علّمه بعضها دون بعض ثم علّم عم ولده الذين كانوا فى مثل منزلته من النبوة سائر اللغات.

XXII (p. 271-3)

فأين الملحد لم يذكر هذه الخرافات التى يدّعيها هولاء الضُلّال الكذّابون حين ذكر دعاوى المجوس والمانية والخرافات التى حكاها عن المبتدعين منهم ؛ كقولهم إنّ مانى كان يختطف من بين ايديهم فيصير فى الهواء يحاذى الشمس فربّما مكث ساعاتٍ وربما مكث أيّامًا ثم نزل وإنه الذى رفع سابور الذى عمل له الشابرقان الى الجوّ فأخفاه حينًا هناك. فإنّ هذه الدعاوى مثل ما ادّعاه أولئك الكذّابون أنّ فيثاغورس ارتقى الى الهواء وإلى عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل حتى عاين هذه العلوم وأدركها. أوليس هذا مثل ما ادّعاه المانيّة لمانى حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة؟ فكيف لم يعب من هو على مذهبه من المتفلسفين بهذه الدعوى ولكن عيّر المسلمين وعابهم بدعوى المنانيّة لمانى؟ وكيف لم يعلّق هذا الجلجل فى عنق نفسه وأهل مذهبه فإنه أولى به وأحقّ إذ كان على مذهب هؤلاء الذين ادّعوا لفيثاغورس هذه الدعوى ولافلاطن وارسطاطاليس هذه الأكاذيب. فأمّا القرابة بين المسلمين وبين المجوس والمنانيّة فكالفيل لولد الاتان. فإن زعم أنّ هذا لأنّ المنانيّة والمجوس أقرّوا بالنبوة كما أقرّ بها المسلمون قلنا: ليس كل من أقرّ بالأنبياء هو

مصدّق فى جميع دعاويه ولا هو صادق مصيب فى بِدَعهم التى يبتدعونها إنما نصدّقه فى إقراره بالنبوة ونكذّبه فى هذه الترهات التى يبتدعونها. فإن ادّعى الملحد أنّ من ادّعى لفيثاغورس هذه الدعوى ولافلاطن وارسطاطاليس هو متكذّب عليهم وأنهم قد اختلفوا فى ذلك واختلفوا فى الأصول التى قد ذكرناها وذكرنا تناقض كلامهم وتكذيب بعضهم لبعض فلِمَ احتجّ على اهل الملل بالخلاف والخلاف الذى بين أئمّته هو فى القبح والشناعة بحيث لا غاية وراءه! ولكنه لعلّه يحتجّ بحجّة قد كان ذَكَرها لى لأنّى ناظرته فى هذا الباب وطالبته وقلت له: الخلاف الذى بينكم هو أقبح وأشنع ممّا تدّعيه على اهل الشرائع. فقال مجيبًا: مثلنا ومثلكم فى هذا مثل رجلين اختصما فقال احدهما لصاحبه: أليس اختك معروفة بالزنا؟ فقال الآخر: يجوز، فإنّ ابنتك ايضا مشهورة بالفجور. فكان هذا جوابه والتجأ الى هذه السخافة يريد بذلك أنه يجوز وإن اختلفنا فقد اختلف أصحاب الشرائع. قلت له: إذا كان الأمر هكذا فالتمسّك بشريعة محمد صلى الله عليه وآله أولى وأنفع فى العاجل والآجل. أمّا فى العاجل فحقن الدم وتحصيل المال والأهل وصيانة الفروج وتصحيح النسب بالولادة الطيّبة بتزويج حلال. فإنّ ذلك أجمل فى المروّة لمن لا يعتقد الإسلام ايضا من إباحة فروج الأمهات والبنات والأخوات، هذا الى سائر المنافع التى قد جرى ذكرها فيما تقدّم. وأمّا فى الآجل فالوعد بالثواب الجزيل العظيم الذى لا يقدّر قدره والوعيد بالعذاب الذى لا الم فوقه. فالأخذ بالوثيقة فى هذا أحزم من الدخول فى التعطيل والقول بالإلحاد الذى لا يُحقن فيه دم ولا يُحصن مال ولا أهل ولا يُصان فرج ولا يصحّ نسب وفى الآخرة عذاب أليم.

XXIII (p. 273-4)

نقول لمن يصحّح هذه الدعوى لافلاطن وجالينوس: أفلا علم افلاطن مع حكمته واستحكام معرفته أنه إذا لم يوجد للموت حيلة فى هذه الأرض العامرة التى تطلع عليها الشمس وينبت فيها من كل نبات وأن

هذه الأخلاط التى يعالج بها جميع الأدواء تكون فى العمران فإذا لم يوجد ههنا دواء يُدفع به الموت كيف يوجد فى الخراب وفى جبال لا تطلع عليها الشمس ولا يكون فيها نبات؟ او كيف غرّته نفسه واغترّ بالأمانى وقد عاين وعرف أنّ أحدًا من العالمين لم يسلم من الموت؟ فهلّا اعتبر بذلك أو لم يكن له العقل مع حكمته أن يعرف هذه الحال؟ وهل هذا الّا كذب من هؤلاء الضُلّال الذين أرادوا أن يعظّموا شأن افلاطن فشابوه بما قدّروا انهم يزيّنونه به؟ وأمّا القول فى الذين ادّعوا أنّ افلاطن بعث ألف رجل فى مشارق الأرض ومغاربها وأنّ ارسطاطاليس بعث قومًا مع ذى القرنين ليعرفوا التخوم والأقاليم والجزائر ويجلبوا العقاقير ويجرّبوها فإنّ فيما ذكرنا فى شأن العقاقير ومن يدّعى أنهم عرفوها بالطبع والفطنة كفايةً. وهو جواب يجمع هؤلاء وأولئك لأنّ سبيل هؤلاء سبيل أولئك. وفى ذلك مقنع لمن أنصف إن شاء الله تعالى.

XXIV (p. 276-9)

وقد كنت ذاكرت الملحد فى ذلك فباهت وأصرّ على هذه الدعوى. فقلت له: ءأدركت انت بطبعك وفطنتك ما لم يسبق اليه من تقدّمك فنصدّقك فى هذه الدعوى؟ قال: نعم، أنا أُخبرك فى هذا بأمر عجيب. كانت لى قصّة مع أحمد بن اسمعيل وقت مقامى ببخارا عجيبة وذلك أنه قد كان خرج يومًا من الأيّام متنزّهًا وكنت معه فى موكبه فدُفعنا الى موضع نزه كثير العشب والنَور فنزل ونزلنا معه ونظر الى حشيشة قريبة منه فقال لى: يا فلان لِما ذا تصلح هذه الحشيشة؟ فأجبته على البديهة وقلت: تُدرّ البول. فأمر أن تُختلى تلك وحضر الطعام وقُدّمت المائدة فوُضعت تلك الحشيشة على طرف المائدة. وقعدنا معه ودعا بغلام له كان يأكل معه فأقعده فى ناحية المائدة التى عليها تلك الحشيشة وأقبلنا نأكل فتناول الغلام تلك الحشيشة على سبيل من تناول البقل وهو لم يعرف خبرها وما جرى فى أمرها. فما استتمّ طعامه حتى قام

عن المائدة وغاب عنّا وبال. فلمّا انصرف قال له صاحبه: ما شأنك ولِمَ قمت عن الطعام؟ قال: غلبنى البول ولم أقدر على ضبطه. فتعجّب هو من ذلك وتعجّب الناس. – قلت له: فهل كنت عرفت هذه الحشيشة قبل ذلك؟ قال: لا والله ما كنت رأيتها ولا عرفتها. قلت: فهل توجد فى بلدنا وهل تعرفها الآن؟ قال: لا والله ما أعرفها ولا أدرى أتوجد ههنا ام لا. قلت له: ألست تعرف شأن هؤلاء الزرّاقين، الذين يقعدون على السبيل ويخدعون عوامّ الناس بالزرق؟ قال: هل أحد أعرف بهم منّى! قلت: فإنّ حديثك هذا هو من نوع الزرق وليس هو من نوع المعرفة بطباع العقاقير طبعًا وفطنةً وتجربةً. قال: وأىّ فطنه ألطف من هذه؟ قلت: كيف تعدّ هذا من الفطنة وكيف تشبّه هذا بفطنة الحكماء الذين تزعم أنهم أدركوا معرفة طبائع الأشياء بفطنتهم واستخرجوا ذلك بالشم والذوق وكانوا بزعمك لا يعرفون ذلك إلّا بتدبير وتأمّل وقياس وتجربة وشمّ وذوق، ثم كانوا يدوّنون فى كتبهم ما يلحقون معرفته حتى يصير اصلاً يُعتمد عليه وتزعم أنّ هذه الأصول كان سبيلها هكذا. وأنت تزعم أنك تكلّمت فى هذه الحشيشة على البديهة من غير فكرة ولا رويّة ولا تجربة وأنك لم تعرف هذه الحشيشة قبل ذلك ولا ذُقتها ولا شممتها ولا تعرفها الآن ولا تدرى هل توجد فى هذه البلدان ام لا. أوليس قولك هذا هو الزرق ودعواك هى بالزرق أشبه منها بفطنة الحكماء وتجاربهم؟ أوليس هذا هو الزرق بعينه؟ أولست تزعم أنك أعرف الناس بالزراقين؟ فهل هذا إلّا الزرق بعينه؟ أوليس الزرق هو خديعة وسُخريّة؟ فإن كان أولائك الحكماء سبيلهم فى معرفة طبائع العقاقير هكذا فكانوا زرّاقين يخدعون الناس ويسخرون، ولو كان كذلك لَمَا صحّ شىء من رسومهم ولا انتفع الناس بشىء من كتبهم لأنّ الزرق باطل وخديعة لا قوام له ولا نظام. وأنت فإن تمّ لك ذلك الزرق على ذلك الإنسان فإنّا لا ننخدع لك، وهذه أوهَى حجّة أوردتها. فانقطع، وأستغفر الله من الزيادة والنقصان فى هذه الحكاية، فإنّ الكلام يزيد وينقص ولكن هذا جملته.

وإنما ذكرت هذا لأنّ الملحد حين طالبته بما لحقه بطبعه وفطنته من معرفة طبائع العقاقير طول عمره لم يحصل من دعواه إلّا على ما ذكرناه عنه مع دعواه أنه نظير بقراط وجالينوس فى الطبّ وسقراط وارسطاطاليس فى سائر علوم الفلسفة والعلم بالطبائع. وهكذا يحصل جميع دعاوى الملحدين فى باب معرفة الأشياء بالفطنة والطبع وهى سخيفة متناقضة. فإن كان هو قد صدق فى هذه الحكاية فهو سخيف كما ترى ؛ وإن كان كذب فالكذب أولى به. وأمّا ما ذكره الملحد فى كتابه فى هذا الباب أنّ منها ما أخذه الأوّل عن الأوّل الى نهاية الزمان ؛ فإن كان أراد بقوله نهاية الزمان ما كان يعتقد من القول بقِدَم الزمان المطلق الذى جعله اصل مقالته وزعم أنهما زمانان زمان مطلق وزمان مضاف فقد أحال فى الدعوى ونقض قوله ؛ لأنّ الزمان المطلق عنده قديم بلا نهاية ولم يدّع هو أنّ الطبّ هو قديم مع الزمان. وان كان أراد الزمان المضاف الذى هو بحركات الفلك فقد أحال ايضا لأنّ الطبّ وحساب النجوم أُحدث بعد حدوث البشر والبشر آخر متولّدات العالم عند أهل الشرائع وعند الفلاسفة ؛ والفلك وحركاته وما فيه أقدم من جميع المتولّدات. وليس النهاية فى معرفة هذه الأسباب الى نهاية الزمان فى هذا الوجه ايضا. ولكنّا نقول إنّ علم الطبّ ومعرفة طبائع العقاقير وغير ذلك من علم النجوم والفلسفة أخذه الخلف عن السلف الى أن ينتهى الى الحكيم الذى كان الأوّل فيها وإنّ ذلك الحكيم عرف هذه اللطائف تأييدًا من الله عج ووحيًا منه وهو داخل فى جملة الأنبياء عليهم السلام لأنّ أحدًا ليس فى وسعه أن يبلغ معرفتها إلّا كذلك وكفى بما تقدّم من الاحتجاج برهانًا ودليلًا على ذلك.

Die Königin Seschseschet

Walter Federn - Wien

In *ÄZ.* 54, S. 55, Anm. 1 hat Sethe darauf hingewiesen, dass in der Mastaba des *Mrrw·k'*, mit « schönem Namen » *Mrj,* bei Sakkara, welche bekanntlich (Daressy, *Le Mastaba de Méra,* in: *Mém. de l'Inst. ég.* III, 1898, S. 520 ff.) drei separate Grabanlagen in sich schliesst, die des *Mrrw·k'* selbst, (die Räume A 1–21), die seiner Gattin, der « ältesten leiblichen Königstochter » *Ḥr·wꜥtt·ḫt,* mit « schönem Namen » *Sšsšt,* (B 1–6), und schliesslich den späteren Anbau des Prinzen *Mrjj·Ttj,* mit « schönem Namen » *Mrj,* (C 1–5), — dieser *Mrjj·Ttj,* der in einer Kammer (B 1) der Prinzessin *Ḥr·wꜥtt·ḫt–Sšsšt* (1) als *s'·ś śmśw mrjj·ś,* « ihr ältester von ihr geliebter Sohn », auftritt, in den Vorkammern des *Mrrw·k'* (A 1, A 3, A 4; A 1 ist zugleich die Vorkammer zu B), wo er die Stelle des ältesten, bezw. einzigen Sohnes einnimmt, — dabei nicht so genannt wird, sondern immer mit dem Titel « ältester leiblicher Königssohn ».

Sethe hat hiefür die einzig mögliche Erklärung gegeben: « Hier handelt es sich offenbar um einen Sohn der Prinzessin, den sie dem *Mrrw·k'* mit in die Ehe gebracht hat und der einer früheren Ehe mit einem König... entstammte ». (Dass er ein wirklicher Königssohn war, beweisen sein Attribut *jm'ḫw ḫr jt·f* und sein Titel *ḫrj–ḥb nj jt·f*) (2).

Das Sonderbare an der Sache ist, dass *Sšsšt* niemals, auch nicht in ihrem eigenen Appartement, als Königin bezeichnet wird, sondern stets nur als Prinzessin. Wenig wahrscheinlich ist es, dass sie, wider alle ägyptische Gepflogenheit, freiwillig darauf verzichtet hat, den höchsten von ihr erreichten Rang in ihrem Grabe zu verewigen. Sie wird vielmehr dazu nicht berechtigt gewesen sein, d. h. aus irgend einem Grunde für unwürdig erklärt worden sein, den Titel « Köni-

(1) Von nun an kurz als *Sšsšt* angeführt.

(2) Vgl. Junker, *Gîza* II, S. 33, und meine Ausführungen *WZKM.* 42 (1935) S. 178; das Gleiche gilt von seiner Mutter *Sšsšt.*

gin » weiter zu tragen. Zweierlei könnte das herbeigeführt haben: Entweder war sie die Gattin eines illegitimen Königs gewesen, – oder aber, sie war von ihrem königlichen Gatten verstossen und geschieden worden. Ersteres kommt kaum in Betracht, da dann wohl gleichzeitig ihr Sohn den Titel « Königssohn » eingebüsst hätte, was nicht der Fall war. Hingegen spricht dafür, dass sie von ihrem Gatten, um einer zweiten Gemahlin willen, verstossen worden war, auf das entschiedenste der epigraphische Befund im schon erwähnten Zubau des Prinzen *Mrjj·Ttj.*

« Dort nennt er sich in der *ÄZ.* 49, S. 98 von mir bespro-
1. chenen Weise *rpʿt Mrj sꜣ·f n ẖt·f śmśw mrjj·f* « Fürst *Mrj* sein ältester und von ihm geliebter Sohn ». Dabei sind aber die Worte *Mrj sꜣ·f* nicht ursprünglich, sondern Palimpsest, an Stelle älterer ausgemeisselter Zeichen nachträglich eingesetzt, und zwar nicht nur, wie DARESSY angab (a. a. O. S. 561), der Name *Mrj,* sondern, wie zu erwarten war und durch ERMAN's Kollation bestätigt wurde, auch das darauffolgende und darauf Bezug nehmende *sꜣ–f* « sein Sohn ». Es ist klar, was statt dessen ursprünglich dagestanden haben muss: *ḥꜣtj–ʿ sꜣ nśwt,* « Graf, Königssohn ». *Mrjj–Ttj* war dann hier ebenso betitelt, wie sonst, wo er nicht « *Mrj*'s Sohn » genannt ist: *rpʿt ḥꜣtj–ʿ sꜣ nśwt* usw. « Fürst und Graf, ältester leiblicher Königssohn » [1]. Dass die beiden so wiederherzustellenden Titel [*ḥꜣtj–ʿ* und *sꜣ nśwt*] in den betreffenden Inschriften zum Teil noch einmal an anderer Stelle wiederkehren, also doppelt genannt sind, ist nicht anstössig, wie ein Vergleich der bei DARESSY, a. a. O. S. 561 ff. gegebenen Titulaturen lehrt. » (SETHE, a. a. O.)

Das heisst: Der Prinz *Mrjj–Ttj* hat (gewiss nicht freiwillig) auf den Titel und die Vorrechte eines ältesten Königssohnes verzichtet, wobei ihm der Rang eines « Königssohnes » gewahrt blieb; das geschah ziemlich lange (mindestens 20 Jahre) nach der Eheschliessung der Exkönigin *Sšsšt* mit dem Vezier *Mrrw·kꜣ*, der ihren Sohn *Mrjj–Ttj* in seine Familie aufnahm (vgl. DARESSY, a. a. O. S. 541); denn *Mrjj–Ttj,* der im Grabe seiner Eltern als Kind dargestellt ist, mit einem Wiedehopf oder einer Taube in der Hand, — hat in sei-

[1] GAUTHIER, dem dieser Sachverhalt noch nicht bekannt war, hatte in seinem *Livre des rois* (I. 198) den *Mrjj-Ttj* (« fils de Méra lui-même ») als Musterbeispiel eines Titularprinzen genommen. Daran haben sich später einige Autoren gehalten; so BLACKMAN, dessen Note im *Journal Eg. Arch.* V, 165 daher gegenstandslos ist; der Titel *ẖrj–ḥb nj jt·f* ist hier, wie stets, Kennzeichen eines echten Prinzen.

nem eigenen Grab schon Weib und Kind und führt die gleichen höchsten Amtstitel wie *Mrrw·kꜣ*, — und erst nach der Fertigstellung des Grabes wurden dann an den Wänden die Änderungen an der Titulatur vorgenommen.

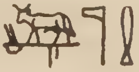
Diese nachträgliche Aberkennung seiner Erstgeburtsrechte deutet, scheint mir, darauf hin, dass der königliche Gatte der *Sšsšt* nach ihr eine zweite Gattin geehelicht hatte, deren Söhnen die Nachfolge gesichert werden sollte.

Wessen Königs Gemahlin und wessen Königs Tochter war nun *Sšsšt?*

Angesichts der Tatsache, dass die Mastaba des *Mrrw·kꜣ* nur wenige Meter von der Pyramide des Königs *Ttj* entfernt liegt, und die Aufsicht über den Dienst an dieser Pyramide in der Titulatur des *Mrrw·kꜣ* die erste Stelle einnimmt, gibt es nur zwei Antworten:

Entweder: Sie war die Gemahlin des *Ttj,* und Tochter eines seiner Vorgänger. Oder: Sie war die Tochter des *Ttj,* und Gemahlin eines seiner Nachfolger.

Für die letztere Annahme geradezu beweisend ist der Umstand, dass im Grabe des *Mrjj–Ttj* die Pyramide des Königs *Ppj* I. *Mrjj–Rʿ* 18mal genannt ist, die des Königs *Ttj* nur 2mal. (Die mehr als 20 Jahre dauernde Regierung *Ppj*'s stimmt auch zeitlich zum oben besprochenen Befund bei *Mrjj–Ttj*.) Aller Wahrscheinlichkeit nach war also *Sšsšt* die älteste Tochter des Königs *Ttj* und die Gemahlin seines Nachfolgers *Ppj* I.

Durchaus nicht widerspricht dem die — bisher unbemerkt gebliebene — Tatsache, dass im Kulttempel des *Ttj* eine Königin *Sšsšt* dargestellt war. Ein Bruchstück dieser Darstellung hat Quibell 1907/8 gefunden und in *Excavations at Saqqara,* 1909, Taf. LIV, 4 publiziert. Das von ihm als « Figure of a princess (?), not known hitherto » bezeichnete Reliefstück (55 × 25 cm) zeigt einen jugendlichen Frauenkopf, (die Nase ist zerstört) mit einem der in der 1. Hälfte der 6. Dynastie häufigen Diademe geschmückt, darüber den Namen *Sšsšt,* und darüber den Titel , — einen Titel, der ausschliesslich in der Titulatur der Königin (nur des A. R.) vorkommt (immer neben *ḥmt–nṯr Ḏḥwtj*) und seine Trägerin eindeutig als Königin kennzeichnet ([1]).

([1]) Die Natur dieses Stiergottes ist noch dunkel (vgl. Wainwright, *Journ. Eg. Arch.* XIX, 50, A. 2). Sein Name ist *ṯ'–sp–f* (?) (Mar. Mast. D 5).

Diese Königin *Sšsšt* als Gattin des *Ttj*, somit als Mutter der bisher zur Rede stehenden *Sšsšt*, anzusehen, stösst sich daran, dass als Gattin des Königs *Ttj*, der nicht allzu lange regiert zu haben scheint, (es gibt keine datierte Inschrift von ihm), bereits die Königin *Ḫwjt* bekannt ist. Immerhin wäre es möglich. (Übrigens war der Name *Sšsšt* damals modern. So heisst auch eine andere Tochter des *Ttj*, *Nub-ẖt-Nbtj*, die Gattin des Veziers *Kꜣ·gmnj*, mit « schönem Namen » *Sšsšt*.) Wahrscheinlicher aber kommt es mir vor, dass bei *Ttj*'s Tode (vielleicht ist er Manetho's König ᾿ΟΘΟΗΣ, ὅς ὑπὸ τῶν δορυφόρων ἀνηρέθη) sein Kulttempel noch unvollendet war, und von seinem Nachfolger *Ppj* vollendet wurde, dessen Gattin dann dort zwar als Tochter, aber als Königin dargestellt worden ist. Ganz ausgeschlossen erscheint mir, dass in diesem Falle ausnahmsweise einmal ein Königinnentitel von einer blossen Prinzessin getragen wurde; es sei denn, dass überhaupt der designierten Königin bereits die Titulatur der regierenden Königin zustand, — und zwar auch schon in der 4. Dynastie, was die übergrosse Anzahl von Königinnen der 4. Dynastie verständlich machte; doch ist dies völlig unbeweisbar ([1]).

Noch einmal zusammenfassend lässt sich also von der bisher übersehenen Königin *Sšsšt*, wie mir scheint, mit ziemlicher Sicherheit, folgendes aussagen: Sie war die älteste Tochter des Königs *Ttj* und Gattin des Königs *Ppj* I; die Ehe wurde jedoch bald getrennt; *Sšsšt*, ihrer Königinnenwürde verlustig, heiratete den Vezier *Mrrw·kꜣ*; ihr Sohn *Mrjj-Ttj* behielt seine Würde eines ältesten Königssohnes zunächst bei; später dann (wohl kurz vor oder nach dem Tode *Ppj*'s) musste er auf sein Erstgeburtsrecht verzichten, offenbar zugunsten seiner jüngeren Stiefbrüder, der Könige *Mr·n·rꜥ* I. und *Ppj* II. *Nfr·kꜣ·rꜥ*.

Die Mütter dieser Könige sind uns seit langem wohlbekannt: Es waren zwei Schwestern, des gleichen Namens *ꜥnḫ·š·n·Mrjj·rꜥ*, Schwestern des Gaufürsten von This (Abydos), *Ḏꜥw* (Sethe, *Urk.* I, 117). Wie diese Heirat in einen grösseren politischen, d. i. religionspolitischen Zusammenhang hineingehört, zeigt der Umstand, dass unter *Ppj* I. der Name Abydos in die Pyramidentexte Eingang

Auf das Ost-Delta als Heimat weist seine Verbindung mit Thoth. Eine Beziehung zum späteren Buchis-Stier scheint mir nicht ausgeschlossen.

([1]) Vgl., auch wegen des Diadems und der Distinktion des Stiergottes, was Brunton, *Lahun I, The Treasure*, S. 42, § 55, von der Krone der Prinzessin *Sꜣt-Ḥtḥr-ꜣInt*, ibid., Pl. V, vermutet.

findet (1). Gleichermassen scheint auch die Verheiratung *Ppj*'s mit der *Sšsšt* Ausdruck einer bestimmten politischen Richtung gewesen zu sein.

Wenn wir nämlich die Titulaturen der Königinnen des Alten Reiches vergleichen, sehen wir: In der 4. Dynastie, zumindest seit *Ḫwfw*, ist jede Königs-Gemahlin, *ḥmt-njśwt*, zugleich Königs-Tochter, *s'ṯ-njśwt* (2). In der 5. Dynastie dagegen ist keine der 5 bisher bekanntgewordenen Königinnen zugleich Königs-Tochter. Daraus ist zu ersehen, dass, wenigstens der Idee nach, in der 4. Dynastie der dynastische Gedanke an der weiblichen Deszendenz haftete, für das Königtum der 5. Dynastie hingegen, falls es nicht etwa reines Wahlkönigtum war, die Abkunft im Mannesstamm entschied.

Als König *Ttj* die Thronfolge wieder über die älteste Tochter gehen liess, muss er damit bewusst zum Prinzip der 4. Dynastie zurückgekehrt sein (3). Dafür, dass *Ttj* überhaupt an die 4. Dynastie anknüpfte, gibt es noch ein Anzeichen: In einem (bei Burchardt-Pieper, *Königsnamen*, S. 15, No. 66 wiedergegebenen) Horus-Namen *Ttj*'s trägt der einleitende Falke eine Atef-Krone. Dieser Horus mit der Atef-Krone ist charakteristisch für *Śnfrw*, den Begründer der 4. Dynastie (Siehe Junker, *Mitteil.* III, 167).

Ich möchte die Behauptung wagen, dass die hohe Stellung der ältesten Tochter (auch der Königin und insbesondere der Königin-Mutter, welcher der Titel *s'ṯ-nṯr*, « Tochter Gottes », zusteht) dem unterägyptischen, von einer libyschen (?) Bevölkerung mutterrechtlich beeinflussten, Königtum eigentümlich war.

Junker hat wahrscheinlich gemacht, dass die Atef-Krone die Krone des alten unterägyptischen Reiches gewesen war und dass *Śnfrw* aus dem Ost-Delta stammte (*Mitteil.* a. a. O.). Die 5. Dynastie dagegen ist, nach Manetho, oberägyptisch (aus Elefantine; die 4. und 6. Dynastie sind nach Manetho memphitisch). Aus der 6. Dynastie ist der ephemere König *Wśr·k'·rʿ*, der, seinen Namen nach zu schliessen (Burchardt-Pieper, a. a. O. S. 15, No. 67), die 5. Dynastie fortsetzte, nur in der Tafel von Abydos genannt, welche, nach Ed. Meyer, *Geschichte d. Altert.* I, § 161, die oberägyptische Tradi-

(1) Und zwar an 5 Stellen; bei W. und T. noch gar nicht; bei M. und N. 7mal. Der Name *T'-wr* (Gau von This und Abydos) kommt bei W. noch nicht, bei T. einmal, bei P. 5mal vor, bei M. 6mal, bei N. 8mal.

(2) Bis heute 7mal zu belegen. Die verstümmelten Titel von *Ḫntt·n·k'* und *Ḥdl·ḥknw* besagen nichts dagegen; *Mrt·jtf·ś* ist ausserdem ein Sonderfall.

(3) Die Titulatur der Königin *'Ipwt*, der Mutter *Ppj*'s I., bildet ein Problem für sich, dessen Erörterung hier nicht Platz hat.

tion gibt, — während ihn die unterägyptischen Quellen auslassen. Hieher gehört auch, dass in der 2. Dynastie auf den König Binothris, ἐφ' οὗ ἐκρίθη τὰς γυναῖκας βασιλείας γέρας ἔχειν, alsbald einerseits die grosse Königin-Mutter *Nj-mꜣʿt-Ḥp*, andererseits der Seth-König *Pr-jb·śn* folgte, dessen Nachfolger, der Seth-Horus-König *Ḫʿ-śḫmwj* (er ist wohl identisch mit Necherophes, ἐφ' οὗ Λίβυες ἀπέστησαν Αἰγυπτίων), siegreich gegen Unterägypter und Libyer kämpfte (1). In der Nicht-Anerkennung jener « pragmatischen Sanktion » durch die Oberägypter dürfte die Ursache der damaligen Reichsspaltung zu suchen sein.

Ferner ist zu beachten, dass gelegentlich *bjtj* als Bezeichnung einer weiblichen Gottheit verstanden wurde. Wohlbekannt sind diesbezüglich die Pyramidentextstellen §§ 781 a und 824 b. Auch im Namen der Doppelgottheit *sꜣtj bjtj*, Pyr.-Texte §§ 804 a, 1017 c, 1719 a, und Palermostein, Z. 2, Nr. 5, (Z. 6, Nr. 1), ist *bjtj* vermutlich so aufzufassen. In zwei guten Sinuhe-Handschriften (Ostraka der 20. Dynastie, C und OB[3], *Recueil de travaux* 36, 19) ist *bjtj* in dem Titel *śḏꜣwtj bjtj* als Göttin determiniert. Vgl. schliesslich ERMAN, *Hymnen an das Diadem*, S. 24; und besonders SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion*, §§ 81-84, über das unterägyptische Königtum der Göttinen Neith und Nut.

Aber wie dem auch sei, jedenfalls war die Scheidung des Königs *Ppj* von der Königin *Sśsšt* ein bedeutsames politisches Ereignis. Und als solches scheint sie mir in dem wichtigsten Dokument jener Zeit erwähnt zu sein, der Lebens-Chronik des *Wnj*. An einer sehr bekannten Stelle (SETHE, *Urk.* I, 100; unter *Ppj* I.) berichtet *Wnj* von einem « geheimen Prozess im Harem gegen die Königin ». Der Name der Königin wird verschwiegen.

Wrt-ḥtś, neben *ḥmt-njśwt* der spezifische Königinnentitel des Alten Reiches, kann nicht als Eigennamen gebraucht worden sein, sowenig wie etwa *njśwt-bjtj* (Vgl. JUNKER, *Mitteil.* III. 138, A. 1). Der Titel *ḥmt njśwt wrt*, den u. a. MASPERO und ERMAN hier einsetzten, kommt nicht vor der 13. Dynastie vor (BRUNTON, a. a. O. Pl. XV, Nr. 16 ff.).

Nach dem bisher Ausgeführten erscheint mir die Annahme naheliegend, dass die Königin, über die *Wnj* zu Gericht sass, niemand anderer war als die Königin *Sśsšt*.

(1) Vgl. QUIBELL, *Hierakonpolis*, I, 37/8 und 39/40; BORCHARDT, *Totentempel d. Sahure* II, S. 11, Anm. 4.

Un nouveau tissu fatimide

GASTON WIET - Le Caire

L'exposition du voile de Sainte-Anne d'Apt, faite aux Gobelins, en 1934, devait attirer l'attention. Les spécialistes n'ignoraient pas que ce précieux voile portait une inscription arabe qu'on pouvait dater de la fin du XI[e] siècle.

C'est ainsi qu'un savant jésuite, le R. P. J. Francez, fut amené à regarder de près le suaire conservé dans l'Abbaye de Cadouin, en Périgord. Il me faisait tenir une photographie fragmentaire et je pus dès lors confirmer l'hypothèse qu'il m'avait formulée: le tissu procurait bien une inscription arabe (1).

La lecture des quelques mots sur la photographie fut communiquée à Mgr Louis, évêque de Périgueux, lequel m'invita à venir sur place étudier le tissu. J'eus alors la possibilité de l'examiner à loisir et pus fournir aux autorités ecclésiastiques, qui avaient pris l'initiative de l'investigation, le texte arabe que j'avais pu lire.

Une brochure du R. P. Francez, intitulée *Un pseudo-linceul du Christ* (Paris, 1935), a tiré parti de ma lecture. J'estime toutefois que je dois répondre à la confiance que Mgr l'évêque de Périgueux a bien voulu me témoigner en publiant le texte que j'ai pu déchiffrer.

***

Le tissu, en lin fin, mesure 281 centimètres sur 113. Aux deux extrémités, dans le sens de la largeur, courent deux bandes d'inscriptions adossées, ce qui fait, en tout, quatre lignes. Les caractères, en coufique fleuri, sont répartis d'une façon symétrique, en ce sens que des

(1) Je m'aperçois, après coup, que l'inscription arabe avait été signalée il y a une vingtaine d'années (BLOCHET, *Les peintures des mss. or. de la Bibl. nat.*, p. 141, note).

panneaux de surfaces équivalentes, renfermant des médaillons à motifs floraux, sont encadrés régulièrement par des hampes. Deux conséquences importantes découlent de cette volonté d'équilibre: 1°) les hampes participant au décor n'appartiennent pas forcément à des lettres pourvues de hampes; 2°) certains caractères, normalement à hampes, en sont privés lorsqu'ils se rencontrent entre les hampes d'encadrement.

Déjà ces détails ont rendu le déchiffrement malaisé, mais des mots résistent encore, car nous n'osons croire, pour nous en tirer, à un remplissage décoratif.

A — (1) [بسم الله] الرحمن الرحيم لا ا[له الا الل]ه وحده لا شريك له محمد رسول الله على ولى الله صلى الله عليهما وعلى اهل بيتهما الائمة الطاهرين [environ 48 cent.]

(2) [env. 13 cent.] الامام المستعلى بالله امير المومنين صلوات الله عليه وعلى ابائه الطاهرين وابنائه الاكرمين سيف الاسلام ناصر ا[لامام] كافل قضاة المسلمين وهادى دعاة المومنين ابو القسم ش[ا هنشاه ال]مستعلى عضد الله به الد[ين]

B — (1) [بسم الله] الرحمن االرحيم لا اله الا [الله وحده] لا شريك له محمد رسول (الله) على ولى اللهِ صلى الله عليهما وعلى اهل بيتهما الائمة الطاهرين [env. 5 cent.] الامام احمد ابو القسم المستعلى بالله امير المومنين صلوات الله عليه وعلى ابائه ا[لطا]هرين وابنائه الاك[رمين]

(2) [ما امر] بعمله السيد الاجل الافضل امير الجيوش [env. 12 cent.] المستعلى [env. 15 cent.] سيف الاسلام ناصر (الا)مام [كافل] قضاة المسلمين وهادى دعاة المومنين ابو القسم شاهنش[اه المستع]لى عضد الله به الد[ين]

De cet ensemble de textes, où les formules se répètent, nous pouvons dégager la traduction suivante:

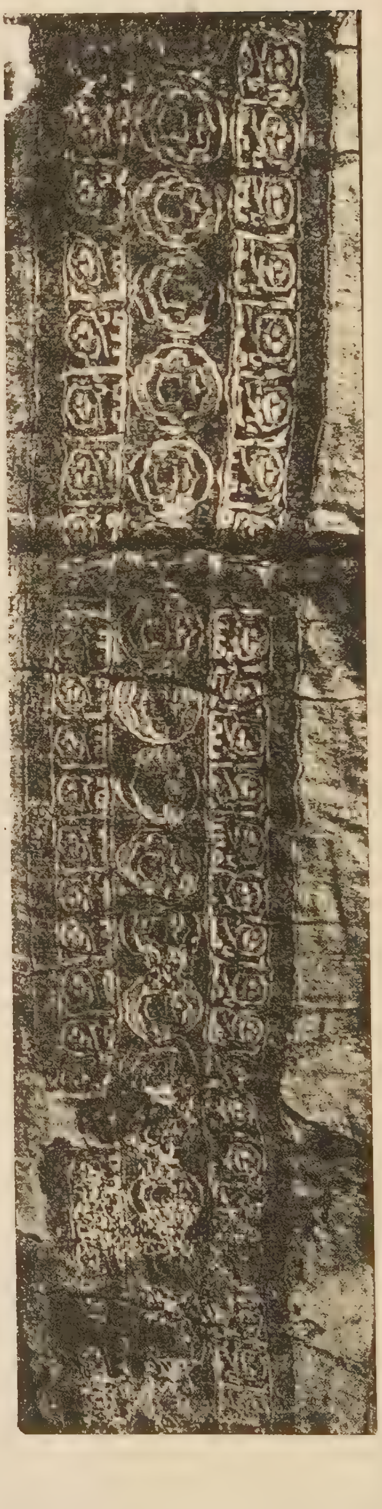
[*Au nom de Dieu*] *Clément, Miséricordieux! Il n'y a de dieu qu'Allah Seul, sans associé. Mahomet est l'envoyé de Dieu, ʿAli est l'ami de Dieu, que les bénédictions de Dieu soient sur eux deux,*

ainsi que sur les membres de leur maison, les purs imams!... L'imam Abul-Kasim Ahmad al-Mustaʿli billah, êmir des croyants, que les bénédictions de Dieu soient sur lui, sur ses purs ancêtres et ses très honorables descendants! [*Voici ce qu'a ordonné*] *de faire le seigneur très illustre al-Afdal, ... l'épée de l'islam, le défenseur de l'imam, le garant des juges des musulmans et le directeur des missionnaires des croyants, Abul-Kasim Shahanshah, serviteur d'al-Mustaʿli, que Dieu fortifie par lui la religion!*

Il résulte de ces inscriptions que le voile est au nom du calife fatimide Mustaʿli billah et de son ministre Afdal Shahanshah: ce dernier fut en fonctions durant toute la vie de son souverain, qui régna de l'année 487 à l'année 495 de l'hégire (1094-1101). La teneur des textes est exactement conforme au protocole en usage à cette époque (voir notamment *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum, Égypte,* II, p. 236–237).

Fig. 1.

Fig. 2.



The Number Seventy in Semitic

Eric Burrows - Oxford

The conventional number 70 has been regarded (*KAT*[3] 634) as a variant or rounding of the number 72, which would be in origin a division of the circle (a halving of the 36 decans; 72 five-day weeks in the year of 360 days). The purpose of this note is to point out that the common theory of the number 72, whatever be its value, does not well account for the special use of 70 in Semitic, and that there are in certain Semitic documents traces of a quite different origin of the latter.

The round number 70 has a well defined character in West Semitic. Examples in the Old Testament are as follows. 70 persons in the family of Jacob (Gen. 46; Ex. 1, 5; Dt. 10, 22); whence 70 elders as heads of the clans (Ex. 24, 1; Num. 11, 16). Cf. 70 members of the Sanhedrin. 70 Canaanite kings who gathered their meat under the table of Adoni-bezek (Jud. 1, 7). 70 sons of Gedeon (Jud. 8, 30); 70 men of the sons of Jechonias (1 Sam. 6, 19 Gk.); 70 sons of Achab (2 Kgs. 10, 1); 70 sons and grandsons of Abdon (Jud. 12, 14). 70 idolatrous elders (Ez. 8, 11); 70 priests of Bel (Dan. 14, 9). 70 nations in Gen. 10. Cf. 70 nations and languages (Caucasus), Strabo XI 498.

The same use in old Aramaic: « 70 brothers » (Panammu 3). Recently the language of Ras Šamra has also contributed one or two examples: 70 sons of Ašerat i. e. 70 gods (Aleyn Baʿl II, col. vi, 46 = *Syria* XIII (1932), pl. XXVII); cf. also the new fragment of Aleyn Baʿl I = *Syria* XV (1934), p. 227, col. i 18-28: sacrifice 70 wild oxen, 70 oxen, 70 sheep, 70 deer, 70 wild goats, 70 asses (1)

(1) Cf. the 70 bullocks sacrificed during the week of Tabernacles, Num. 29, 13-32. They were eventually related, according to the tradition (texts cited in Strack-Billerbeck, *Komm. z. N. T.*, II 811), to the 70 nations.

— if these sacrifices are to be related to the immediately preceding « gods of the earth » (1).

From these data two conclusions must be drawn.

(1) The number 70 is used principally to denote natural groups of individuals in a family, human or divine; of clans in a people; of peoples in the human race.

(2) It is the round number 70 rather than the number 72 which is original in West Semitic.

In fact the number « seventy–two » does not once occur in the Old Testament with reference to persons. The earliest significant example of this number appears to be Egyptian (72 conspirators against Osiris); then it is found in the legend of the Septuagint (72 translators); as variant number of the disciples in Luc. 10, 1; as the Hellenistic and Christian reckoning of the number of the Nations (contrary to Jewish tradition) (2); in various Moslem traditions (3). It is, therefore, very unsatisfactory to derive the West Semitic specialization of 70 (documented as early as the 13th or 14th century B. C.) from 72, which begins to appear in the Semitic tradition a good thousand years later.

Since the number 70, signifying the ideal totality of an earthly or divine family, is found in several different cultures, it was probably suggested by a real or apparent fact of nature (not, e. g. by some accidental fact in a national history). We require an archetypal family (4) which is in some sense a natural datum. This could only be the stars or constellations, the host of heaven.

Now it has not been noticed in this connection that in Mul Apin, the classical handbook of Babylonian astronomy, the number of the stars and constellations is 71. *33 kakkabāni šu–ut d. en–lil; 23 kakkabāni šu–ut d. a–nim; 15 kakkabāni šu–ut d. e–a: CT* 33, 2, 39; 3, 18; 3, 35.

Mul Apin was « ein babylonisches Kompendium der Himmelskunde » (Weidner, *AJSL.* XL 186; cf. Meissner, *Bab. u. Ass.*

(1) Though destined as food or drink for the dead god Aleyn Baʿl, the sacrifices may none the less have been offered, for his benefit, to the chthonic gods (cf. *Orientalia,* NS I 255).

(2) Kraus, *ZATW.* 19, 1 ff.; 20, 38 ff.

(3) Cf. Steinschneider, *ZDMG.* IV 145 ff., LVII 477 ff.

(4) That the number of the Nations had a heavenly archetype was actually stated in Dt. 32, 8 if the Greek represents the original (according to the number of the Sons of God).

II 411), a popular guide to Astronomy containing various useful tables bearing on the calendar, etc., and a complete catalogue of classified star–names. It may be supposed that in regions in which cuneiform literature was studied the star catalogue in Mul Apin had an authority comparable to that of the Ptolemaic Almagest in a later age. Thus Mul Apin, or the tradition which it represents (1), would come into consideration as a possible origin of the typical use of 70 as number of a multitude or complete family.

The following evidence in Gen. 10 and Gen. 46 appears to show that the number of the stars, 33+23+15, did in fact influence the use of the typical 70.

The list of the nations in Gen. 10 contains considerably more than 70 names, but many of these are extra–genealogical. The pure genealogy is better represented in 1 Par. 1. There the numbers of the three groups (Japhet, Cham, Sem) are: 15+32+27=74. The Rabbinic list of nations (2) agrees as far as it goes; but the traditional total 70 is preserved by the omission of Japhet, Cham and Sem, and of the Philistines. These omissions can hardly be justified (3) and they are not needed for the defence of the total of 70. There are reasons, independent of the present problem (see commentaries Gen. 10, 24 and 28), for doubting whether the names Shalah and Obal belonged to the original list; and Eber and Peleg were probably intended to stand apart from the genealogical scheme (4). These

(1) Copies of Mul Apin existed in the library of Assurbanipal and at Assur. Prototype conjecturally assigned to the Hammurabi period by WEIDNER; but SCHAUMBERGER's recent study of the Mul Apin star–list seems to date it about the late Assyrian period (3. *Ergänzungsheft* to KUGLER's *Sternkunde und Sterndienst,* 1935, pp. 323 ff.).

(2) Halachoth Gedoloth, cited by KRAUS *ZATW.* 19, 5 f.

(3) As the names of successive generations are ex hypothesi to be added together in this list, it is only logical to include the patriarchs of the first generation. Similarly the twelve patriarchs of Israel are included among the seventy in Gen. 46.

(4) Because (1) Eber in v. 21 is not connected with the genealogy by the ordinary genealogical formula; (2) the statement concerning Peleg, the son of Eber, that « in his days the earth was divided » seems to indicate that Peleg himself stands apart from the divided nations; and (3) Eber and Peleg represent the Hebrew stock, which was probably regarded as supernumerary to the divided nations, making a seventy-first, the immediate inheritance of Iahweh (Dt. 32, 8 f.; cf. STEINSCHNEIDER, *ZDMG.* IV 152; KRAUS, *ZATW.* 20, 41).

four names being subtracted (from the family of Sem) the scheme will be: 15 + 32 + 23 = 70.

In the document edited in Gen. 46 the summation of the 70 Children of Israel is free from difficulty. There are four groups: Lia 33 (v. 15), Zelpha 16 (v. 18), Rachel 14 (v. 22), Bala 7 (v. 25). If in the original list the servants' families were classified together, as in fact they are in the oldest known classification (Gen. 49), the original groups would be: 33 + 23 + 14 = 70.

Thus the genealogies of Noe and Israel are probably examples of schematic genealogies:

Catalogue of nations	32 + 23 + 15 = 70
Israel	33 + 23 + 14 = 70
Cf. Catalogue of constellations	33 + 23 + 15 = 71

Conclusion. — The round number 70, number of a host or family, had a uranographical origin (Semitic culture). The round number 72 probably had a different origin, astronomical and chronometrical as is usually supposed (Hellenistic and perhaps Egyptian culture). In the last age of syncretism there was a confusion of the two traditions.

RECENSIONES

FRIEDRICH WILHELM VON BISSING, *Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit* (= *Der alte Orient* 34, 1/2) Leipzig 1936. J. C. Hinrichs. In-8°, 38 S., 18 Abb. auf 8 Taf. RM. 2,70.

Als Alexander der Grosse Ägypten erobert hatte und damit die hier schon vorher zahlreich ansässigen Griechen die Herrschaft über Ägypten erlangten, entstand an allen Orten des Landes eine Kulturmischung, deren Auswirkungen sich auf allen Gebieten: Religion, Sprache, Kunst, Verwaltung usw. verfolgen lassen. In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch gemacht, die Kultbilder dieser Periode aus ihren zahlreichen Nachbildungen und Darstellugen zu rekonstruieren, eine Arbeit, die der Erkenntnis der Kunst und Religion dieser letzten Phase altägyptischer Kultur in gleicher Weise dient. Die Schwierigkeit des Stoffes liegt besonders darin, dass sich hier zwei Kulturkreise überschneiden und durchdringen, der abendländisch-antike und der ägyptische, und eine Behandlung der sich hier ergebenden Probleme also genaue Kenntnis beider Wissenschaftsgebiete voraussetzt.

Am Anfang der besprochenen Kultbilder steht naturgemäss die für die Mischreligion charakteristische Schöpfung: Sarapis mit Isis und Harpokrates, deren religiöser Gehalt Ägyptern wie Griechen gleich bedeutend war, während ihre Kultbilder wesentlich der griechischen Kunst entstammen. Daneben existiert freilich noch ein Bild des Apisstieres, an dem griechischer Geist keinen Anteil hatte, wie es neben dem griechischen Isisbild wohl auch ein ägyptisches in Alexandria gegeben hat. Eingehend werden die verschiedenen Typen der Isisbilder gesprochen: die strengen Stils, die der Isis Tyche, die archaisierenden und ägyptisierenden, eine Mannigfaltigkeit, die gleichsam zur Illustration der aus der Literatur bekannten Ausdehnung des Isiskultes dient. Die Besprechung des als Krieger dargestellten Apis (Apis Imperator) führt über zu der der gepanzerten Götter, einem Typus, der sich aus der in später Zeit im Orient entstandenen Vor-

stellung von der « militia dei » entwickelte. In dieser Gestalt treten seit dem Ende des 1. Jhdts. nach Chr. Apis, Anubis, Upuaut, Horus und Bes auf, deren kriegerischer Charakter nur zum Teil aus altägyptischen Vorstellungen abzuleiten ist. Rein aus einheimischem, ägyptischem Gedankengut lassen sich die schlangengestaltigen Götter (Isis, Sarapis u. a. m.) erklären. Ebenfalls eine Darstellung altägyptischer Anschauungen in neuer Form findet sich in den Kultbildern des Hermes-Thot. Die ägyptischen Elemente: der menschengestaltige Gott, Affe und Ibis, seine heiligen Tiere sowie die Mondscheibe sind in verschiedener Weise zu e i n e m Bild komponiert. Das Verhältnis zwischen einem Gott und dem ihm heiligen Tiere findet sich ähnlich ausgedrückt in dem als Kronos-Suchos bezeichneten Kultbild: hier hält der bärtige Gott das Krokodil auf der Hand. Die Verbindung zwischen dem Wassergott Suchos und dem Erdgott Geb, für den später Kronos eintritt, lässt sich bis in die Herakleopolitenzeit verfolgen (vgl. KEES bei PAULY–WISSOWA, Art. *Suchos*, Sp. 555). Zu den besprochenen Kultbildern des Kronos-Suchos sei hier noch auf ein in Berlin (Nr. 15978, vgl. RUBENSOHN, *Jahrbuch des arch. Institutes* XX, 1905, S. 16. Tf. 1.) befindliches Holzbild aus Tebtynis verwiesen, das den Gott, wohl Soknebtynis, neben Isis sitzend zeigt, den Mantel über den Kopf gezogen und auf dem linken Unterarm das Krokodil tragend. Es gehört also demselben Typ an, wie die erwähnten Kultbilder. Als letztes Glied der Reihe wird aus den zahlreichen Nachbildungen der Grundtyp des Kultbildes des Osiris von Kanopus abgeleitet. Während alle Darstellungen in der Hauptform, der menschenköpfigen Kanope, übereinstimmen, variieren sie in Bezug auf den Reliefschmuck; meist sind es Götter des Osiriskreises, die dort auftreten: Isis, Harpokrates, Apis, daneben der Skarabäus, Schlangen, Affen usw. Der in diesem Bild verehrte Osiris ist zweifellos der Fruchtbarkeitsgott Osiris, speziell Osiris als Nil.

Dieser Überblick, der naturgemäss nur die Hauptpunkte berührt, zeigt, welche Fülle Stoff hier zusammengedrängt verarbeitet ist; die zahlreichen Literaturangaben geben die Möglichkeit, von hieraus weiter zu arbeiten. Speziell für die ägyptische Religionsgeschichte wird ein sehr wichtiges Ergebnis gewonnen. Es zeigt sich nämlich, was die religiösen T e x t e dieser Zeit nicht klar erkennen lassen, dass die religiöse Welt der Ptolemäerzeit wesentlich anders geartet war, als die der Römerzeit. Während in jener die griechischen Einflüsse die einheimischen Kulte überlagern, — als bestes Beispiel dafür dient Sarapis, — drängen in römischer Zeit ägyptische Vorstellungen, na-

mentlich solche aus dem Volksglauben, in den Vordergrund, die mit Hilfe des römischen Realismus ganz anders geartete Kultbilder, wie zum Beispiel die gepanzerten Götter, Osiris als Kanope, hervorbringen.

E. Otto.

Edmund F. Sutcliffe, S. J., *A Grammar of the Maltese Language* with Chrestomathy and Vocabulary. Oxford University Press (London, Humphrey Milford) 1936. In-12, xvi-282 S. 6 Sch.

Die maltesische Grammatik, mit der uns hier ein Kenner der semitischen Sprachen überrascht, ist uns willkommen. Maltesisch verdient es gewiss ebenso wie andere süd– und nordsemitische Dialekte, die ihre gelehrten Bearbeiter gefunden haben, aufmerksam untersucht, dargestellt und mit den andern Gliedern dieser Sprachengruppe verglichen zu werden; es ist ein kleiner, aber noch recht lebensfähiger Zweig am semitischen Sprachbaum, und zwar am arabischen Aste desselben.

P. Sutcliffe bietet uns nicht etwa bloss einen Notbehelf für praktische Zwecke, nicht bloss eine mit spärlichen Beispielen belegte Skizze einer Sprachlehre; nein, es ist ein wissenschaftliches Lehrbuch in aller Form. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre finden alle ihre gehörige Behandlung und ihre Beleuchtung durch zahlreiche Beispiele; so z. B., um nur weniges zu nennen, die verschiedenen Arten der Pluralbildung, die den arabischen Konjugationen entsprechenden Verbalformen, die Eigenheiten der Syntax.

Die beigefügte Chrestomathie enthält neben Stücken, die einer in Malta erscheinenden Übersetzung der Hl. Schrift oder einem Katechismus entnommen sind, Sprichwörter und Stücke profaner Literatur, Gedichte, Proben des Briefstils, Erzählungen (u. a. aus Robinson Crusoe's Abenteuern u. dgl.). Das Wörterverzeichnis gibt die nötigen Aufschlüsse. Im einleitenden Teil finden wir (S. xiii-xvi) eine reiche Literatur verzeichnet, die teils in maltesischer Sprache erschienen ist und noch erscheint, teils über Maltesisch handelt.

Es ist schade, dass die heute übliche Orthographie die Länge der Vokale, obwohl sie in der Aussprache noch gut zum Ausdruck kommt und auf die Betonung der Wörter ihren Einfluss behält, unbezeichnet lässt. Der Verfasser hat sie zwar in der Formenlehre und im Vokabular vielfach durch den Circumflex angezeigt, aber eben nur

vielfach; es wäre u. E. besser gewesen, die Längenbezeichnung wenigstens hier vollständig durchzuführen; manche Fälle bleiben sonst notwendig zweifelhaft. Haben z. B. *Alla* (Gott), *sema* (Himmel) wirklich ein kurzes *a* am Ende? Wenn ja, wäre besonders darauf hinzuweisen gewesen. Ebenso ist es misslich, wenn die in Malta angenommene Orthographie den Laut ع mit *għ* bezeichnet, der eher an غ denken lässt. Ob der Leser nach der Beschreibung der Laute *ħ* und *q* eine klare Vortellung der Aussprache hat, weiss ich nicht. Besser wäre es gewesen, uns zu sagen, ob das erstere dem arabischen ح oder dem خ, ob das zweite dem ق entspricht, wie es heute im Vulgärarabischen von Damaskus und Kairo lautet (= Hamza). Wir hätten gerne irgendwo zusammengefasst gelesen, was die Malteser mit den arabischen Eigenlauten ض ، ص ، ظ ، ث ، ذ ، ح angefangen haben; aus dem Wörterverzeichnis erhellt z. B., dass jetzt س und ص vollständig gleich lauten (*s*) Die Syntax des Verbums § 49 hätte wohl eine ausführlichere Darlegung der Natur und Bedeutung der verschiedenen 'Tempora' erfordert; für den Durchschnittsleser, der nicht schon vom Arabischen her dafür vorbereitet ist, wird es wohl zu schwer sein, aus maltesischen Sätzen und deren englischer Übersetzung sich selber klar zu machen, welches der Sinn und Gebrauch der einzelnen Formen ist. Wäre es nicht vorzuziehen gewesen, die Syntax in einem besonderen Teil des Lehrbuchs zusammenhängend zur Darstellung zu bringen, anstatt sie stückweise den verschiedenen Teilen der Formenlehre beizugeben? Da im Lauf des Lehrbuchs und wiederum im Lexikon öfter die §§ der Grammatik zitiert werden, wäre es wünschenswert, sie auch in den Seitenüberschriften zu finden; es ist oft schwer, sie zu suchen, da sie sich vom Druckbild des Textes nicht genug abheben.

Die ganze Behandlung des Stoffes ist gut, klar, wissenschaftlich. Kenner des Arabischen werden dem Verfasser leicht folgen können und wohl ein gewisses Interesse für dieses in der Vereinsamung der Mittelmeerinsel so lange Jahrhunderte treu gehütete semitische Idiom gewinnen.

Fr. Zorell.

Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, prêtre syrien d'Alep. Catalogue.* Tome III. Le Caire 1934. Chez l'auteur (c/o Institut d'Égypte, Le Caire). In-8°, 146 pp.

Nous regrettons vivement d'avoir tardé à signaler ici le troisième tome du catalogue de la bibliothèque de manuscrits du R. P. Paul

Sbath. Des collections privées de manuscrits arabes, elle est incontestablement une des plus importantes et de loin la plus riche en fait de manuscrits arabes chrétiens. Le P. Sbath a certes le droit de s'enorgueillir de cette imposante et riche bibliothèque, dans laquelle il a rassemblé tant de manuscrits épars, qui risquaient de rester longtemps encore inconnus ou même d'être détruits. La plupart ont été acquis, on le sait, au cours de longues années de patientes recherches, à partir de 1912, chez des particuliers en Syrie, surtout à Alep, en Palestine et en Égypte. La bibliothèque, conservée à Alep, comprend à l'heure actuelle plus de 1500 manuscrits. Le catalogue définitif (1) que le P. Sbath fait paraître au Caire nous en donne un inventaire détaillé. Les deux premiers tomes (t. I, n.os 1-532 ; t. II, n.os 533-1125), qui ont paru en 1928 au Caire, ont été accueillis par les orientalistes avec le plus vif intérêt, comme le témoignent les comptes rendus élogieux qui ont paru dans les principales revues. Aussi est-il superflu, croyons-nous, de présenter ici ces deux volumes, qui sont déjà bien connus. Nous nous contenterons de relever, parmi les recensions dont on tirera particulièrement profit, celle de C. Brockelmann, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, t. 33 (1930), coll. 645-647 et celle de G. Graf, dans *Oriens christianus*, 3e sér., t. III-IV (1930), pp. 128-131. Voir aussi, entre autres, le compte rendu de R. Strothmann, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. LIV (1929), coll. 433-436.

Nous nous bornerons donc à faire ressortir ici l'intérêt du nouveau tome du catalogue, édité au Caire en 1934 (aux frais de Naoum Georges Thamaz). Il contient la description de 200 manuscrits : n.os 1126-1325. Le plan général est le même. Le volume se termine par une table des matières et des index onomastiques. Cette section-ci de la bibliothèque est composée aussi presque exclusivement de manuscrits arabes, en grande majorité chrétiens. Quelques manuscrits

(1) Les catalogues précédents, tous incomplets, sont à présent périmés : *Catalogue sommaire des manuscrits du Père Paul A. Sbath*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. VII (1912), pp. 280-285 ; t. VIII (1913), pp. 241-248 ; *Manuscrits orientaux de la bibliothèque Asbat*, *ibid.*, 3e sér., t. II (1920-1921), pp. 194-205, 288-305 ; *Manuscrits orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath*, dans *Échos d'Orient*, t. XXII (1923), pp. 299-339, 455-477 ; t. XXIII (1924), pp. 63-85, 201-221, 339-358 ; t. XXIV (1925), pp. 369-377 ; t. XXV (1926), 85-93, 212-226, 357-368 ; t. XXVI (1928), pp. 111-116 ; *1500 manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens, en arabe et en syriaque, découverts par le R. P. Paul Sbath*, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. VIII (1925), pp. 21-43.

relèvent d'autres littératures orientales: 1 ms. syriaque, n.⁰ 1260 (an. 1873) = bréviaire maronite; 1 texte copte-arabe, n.⁰ 1127² (an. 1368) = Livre du chrême; 4 mss. persans non chrétiens: n.⁰ 1166 (an. 1501) = histoire du patriarche Joseph; n.⁰ 1180 (an. 1658) = recueil d'écrits géomantiques; n.⁰ 1181 (XVIIᵉ s.) = traité de géomancie; n.⁰ 1238 (XVIIᵉ s.) = traité religieux; 3 mss. turcs non chrétiens: n.⁰ 1174 (an. 1757) = traité de médecine; n.⁰ 1182 (an. 1845) = livre ascétique; n.⁰ 1241 (XVIIIᵉ s.) = traité théologique. La majorité de ces 200 manuscrits portent une date précise; les autres ont pu être datés approximativement par le P. Sbath. D'après notre relevé personnel, 6 mss. remontent au XIIIᵉ siècle: n.ᵒˢ 1130, 1134, 1151, 1152, 1168, 1319 (seul le premier, un intéressant recueil d'écrits polémiques chrétiens a un colophon daté: an. 1230); 5 mss. sont du XIVᵉ siècle (4 datés); 11 mss. appartiennent au XVᵉ siècle (8 datés) et 19 mss. au XVIᵉ siècle (15 datés); les autres sont des différents siècles suivants.

Comme dans les deux tomes précédents du catalogue, les manuscrits sont décrits d'après l'ordre d'acquisition et non pas classés d'après leur contenu. Heureusement la table des matières nous donne une classification détaillée. Une rapide comparaison entre cette table et celle des deux autres volumes permet de constater que cette nouvelle section de la collection a presque la même diversité de matières. Il n'y a que les rubriques suivantes qui ne se retrouvent pas ici: Pères apostoliques, conciles, catéchisme, vie de N.-S., mariologie, liturgies syriaque et chaldéenne, controverses anti-protestantes et anti-maronites, sermonnaires, dictionnaires, pèlerinages, droit, zoologie, spiritisme et minéralogie. Mais, pour le reste, l'importance du contenu est relativement la même. Un certain nombre de manuscrits méritent d'attirer spécialement l'attention. Le P. Sbath les a décrits plus en détail et en a donné de larges extraits, ce qui est une heureuse innovation dans son catalogue. G. Graf a tenu à souligner à son tour l'intérêt de ces manuscrits en rendant compte de ce volume dans *Oriens christ.*, 3ᵉ sér., t. IX (1934), pp. 275-276. Il s'agit, entre autres, des manuscrits arabes chrétiens suivants: n.ᵒˢ 1126³ (an. 1303) et 1127 (an. 1368) = Livre du chrême de l'Église copte; n.⁰ 1129 (XVIIᵉ s.) = apologie du dogme trinitaire contre les juifs et les musulmans, par un nestorien du XIᵉ (?) siècle; n.⁰ 1184 (an. 1782) = collection d'une quarantaine d'homélies de Jacques de Saroug; n.⁰ 1324 (an. 1773) = recueil de controverses islamo-chrétiennes, parmi lesquelles 5 compositions de Théodore Abū Qurra, restées in-

connues jusqu'à présent, semble-t-il. Nous croyons bien faire de signaler en outre le n.º 1280[2] (XVIII[e] s.), un nouveau manuscrit du Diatessaron arabe, dont il ne manque que les deux derniers feuillets; cf. t. II, n.º 1020 (an. 1797) = manuscrit complet. Nous ferons remarquer aussi, au point de vue hagiographique, que le recueil n.º 1214 (XVII[e] s.) contient, entre autres, la traduction arabe inédite de quelques Vies de saints grecs, notamment David de Thessalonique (cf. *Bibliotheca hagiographica graeca*, edd. Socii Bollandiani, 2[e] éd., Bruxelles, 1909, n.º 493), Samson l'Hospitalier (cf. *BHG.* 1615), Athanase l'Athonite (cf. *BHG.* 187) et Michel Maleinos (cf. *BHG.* 1295). Parmi les manuscrits arabes non chrétiens, il y a lieu de signaler spécialement, comme l'a fait le P. Sbath lui-même (cf. aussi Graf, *Oriens christ.*, t. c., p. 276), les mss. 1176 et 1177, qui sont les deux tomes d'une grande histoire inédite des Arabes avant l'Islam, par un Yéménite établi dans l'Inde. L'auteur s'est servi notamment de deux sources historiques du IX[e] siècle encore inconnues en Europe. Les deux volumineux manuscrits sont autographes et datent de 1893.

Le P. Sbath a commencé, on le sait, à éditer lui-même les textes les plus intéressants de sa collection de manuscrits (1). L'accueil fait à ses publications et les distinctions honorifiques qui lui ont été accordées sont bien de nature à l'encourager dans cette entreprise mé-

(1) Voici la liste complète des publications du P. Sbath: *al-Mašra'* (*L'Abreuvoir.* Sept conférences données en Égypte, Syrie et Palestine, en vue de rapprocher les musulmans des chrétiens; en arabe), Le Caire, 1924; *Le Jardin médical, par Ubaîd-Allah ben Gibraîl ben Baktichoû* (*1058*), Le Caire, 1927; *Traité sur l'âme, par Bar-Hebraeus* (*1286*), Le Caire, 1928; *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX[e] au XIV[e] siècle,* Le Caire, 1929 (Au sujet de cette publication particulièrement importante, voir spécialement le compte rendu de G. Graf, dans *Oriens christ.*, 3[e] sér., t. V, 1930, pp. 116-119); *L'ouvrage géoponique d'Anatolios de Bérytos* (*IV[e] siècle*), dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte,* t. XIII (1931), p. 47-54; *Manuscrit arabe sur la pharmacopée hippiatrique*, *ibid.*, t. XIV (1932), pp. 79-81; « *L'arrivée au but dans l'art de la littérature* ». *Ouvrage sur la rhétorique, par Germanos Farhat, archevêque maronite d'Alep.*, *ibid.*, t. c., pp. 275-279; *Le formulaire des hôpitaux d'Ibn Abil Bayan, médecin du Bimaristan Annacery au Caire au XIII[e] siècle, ibid.*, t. XV (1933), p. 13-78; *Le Livre des temps d'Ibn Massawaïh* (*857*), *ibid.*, t. c., pp. 235-257; *Les axiomes médicaux de Yohanna ben Massawaïh* (*857*), Le Caire, 1934; *Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive* (*VII[e] siècle*) *par Ibn as-Salt* (*IX[e] siècle*), Le Caire, 1934; *Le Livre des questions sur l'œil de Hunain ben Ishak* (*877*), dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte,* t. XVII (1935), pp. 129 138. Voir, en outre, *supra*, p. 397, n. 1.

ritoire. Quelques manuscrits décrits dans ce volume III du catalogue ont déjà fait le sujet de communications présentées par le P. Sbath à l'Institut d'Égypte, dont il est membre, et publiées ensuite dans le Bulletin de cet Institut: n.^{os} 1200, 1201, 1253.

Nous formons tous les meilleurs vœux pour de nouveaux accroissements de cette remarquable bibliothèque et pour la suite de l'édition du précieux catalogue. L'activité inlassable du P. Sbath nous permet d'espérer que la liste de ses travaux, qui est déjà imposante, ne cessera pas de s'accroître année par année Il peut compter sur la vive gratitude de tous ceux qui mettront à profit ses intéressantes publications. Elles enrichissent sensiblement notre dossier de la littérature arabe chrétienne, que certains ont trop dédaignée jusqu'à présent.

J. SIMON.

Luca DEI SABELLI, *Storia di Abissinia,* I-II. Roma 1936. Edizioni « Roma ». In-8^{0}, 326, 450 pp.

Cette Histoire d'Abyssinie (signée d'un pseudonyme), dont les deux premiers tomes ont paru en 1936, est une de ces publications faites à peu de frais et destinées au grand public, qui foisonnent depuis deux ans (cf. S. ZANUTTO, *Libri sull'Etiopia e sul conflitto italo-etiopico: 1934-aprile 1936,* dans *Oriente Moderno,* t. XVI, 1936, p. 424, 533-540). Elle est toutefois plus développée que les autres. La première partie s'étend des origines à la fin du règne de Zarʾa Yāʿqob (1468); la seconde s'arrête à la mort de Iyāsu II (1755).

La plupart des lecteurs d'ouvrages de ce genre ne demandent qu'une rapide information générale et ne sont guère exigeants en matière d'exactitude historique. Nous pouvons donc nous abstenir de juger ici de la valeur de cette compilation.

J. S.